

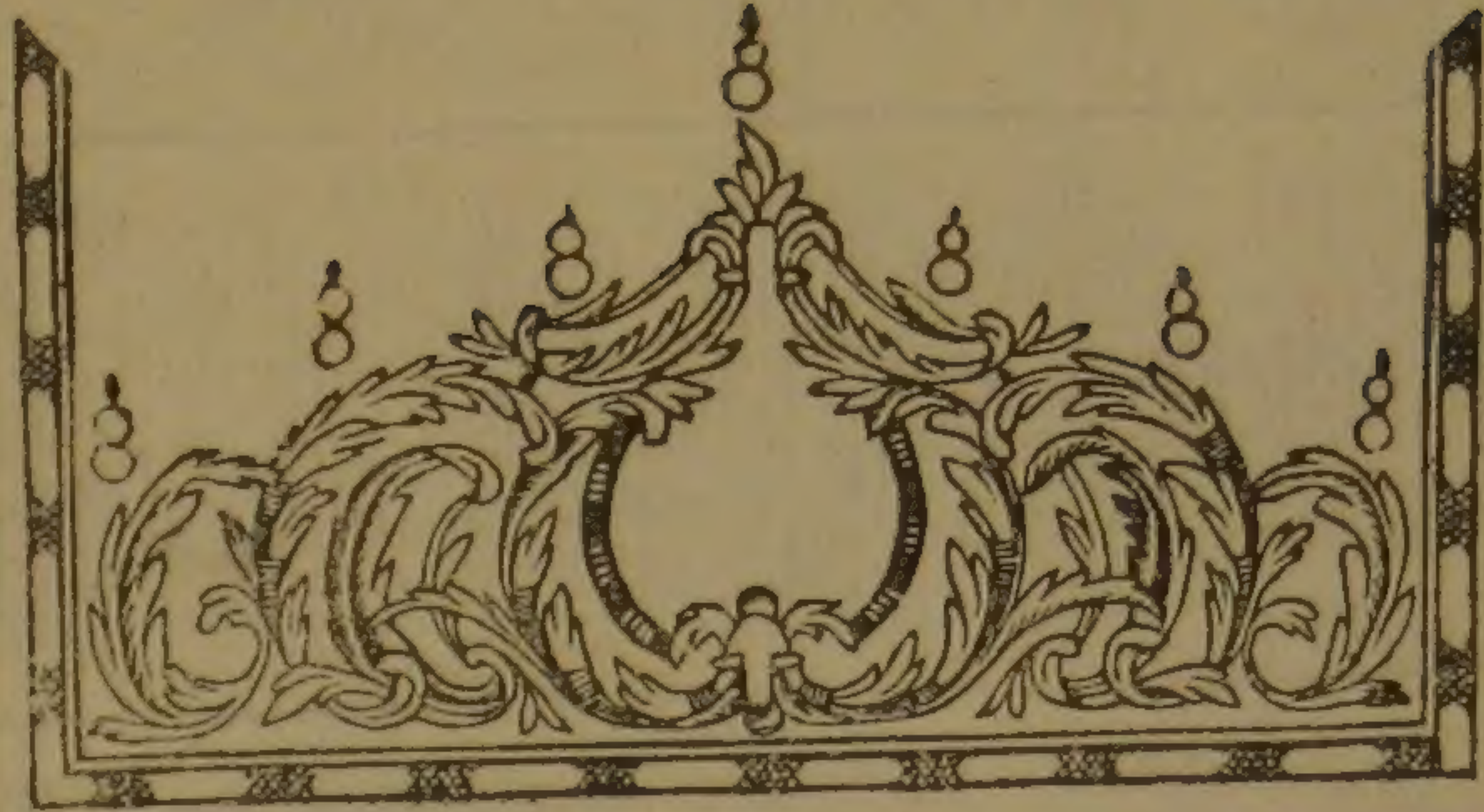
RULLU KU

213

AS: M

BY

صام على شهر رمضان



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام باوضح سبيل هودين الاسلام
وارحج دليل هو خير الانام بل هو افضل الرسل الكرام صاحب
معجزة باقية على صفحة الايام هي افضل كتاب وافصل خطاب
اوافصح كلام محمد النبي الامي عليه التحية والسلام صلى الله
عليه وعلى اله العظام خير آل آل اليهم احكام الشرايع والاحكام
وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على ابلغ نظام وحفظ واقواعد
العقائد عن الانحلال * وبعد * فيقول العبد المتوسل الى الله المبين
القوى المتين ابراهيم بن محمد عرب شاه الاسفرايني عصام
الدين فهذه فوائد بل مواثد قربت بها من اراد ان يطالع شرح
العقائد ويجمع زوائد عوائد هي اتم الزوائد وهي التي الى تدقيق
النظر وتحديد البصر نعم القائد واشوارد ابدكار الفكر صد الصايد
جمعت صراح العقليات المطابقة لصراح النقليات فيها عوائد
لمن اعتاد الارتداد من الخياليات والوهيات وجعل شيخ الاسلام
للأصول والعقائد عقله الوافي بالاتصال بالمبدء الفياض وذهنه

اقربت
نسخه

الصافي

الصافي عن كدر الاهمال بالاعتماد والارتياض وكان شربه
من انه ارخسة صافية ليس لها سادي ولا تركب تمصيل
تفائيل الاراء وفرايد المعاني الابحر ابادي فبايك وهذه المائدة
الشريفة الموضوعة للكرام لو لم يصف انه سارك عن فدى
الاهوام ولم يغلب على نهارك ضوء مصايح اسهارك المنورة
للظلام ولم ينسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن
من فضلاء الانام فان للكلام هناك درجات اخرى بل هو اخرى
بان يتلو شاهده (سبحان الذي اسرى) اللهم كما انعمت ادم
وكما اسست اقم قانا لسنا الا المنظار وليس عنا ما يسند الينا
في الظاهر انصرنا يا ناصر واعطنا او فر من كل وافر وكما
ادخلتنا في الدنيا مسافرا اخرجنا عنها كالمسافر (قال الشارح
* بسم الله الرحمن الرحيم * متبركا ببركاته) ثم قال * الحمد لله المتوحد
بجلال ذاته * اقتداء بكتاب الله عز وجل وبيعض سورة وعملا
بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية (كل امر
ذى بال لا يسبدا فيه يسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع) اي
قليل البركة وفي اخرى (كل امر ذى بال لا يسبدا فيه بحمد الله
فهو اقطع) وعملا بما شاع بين ائمة ذوى قدر في غاية الارتفاع
وما يتوهم انه لا يمكن الجمع بين الرويتين لتنافي الابتداءين بامر
(فيندفع بان التنافي بين الابتداءين الحقيقيين دون الاضافيين
كما فيما نحن فيه) اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا باول
اجزاء البسملة (والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما) لا بما
اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالجملة اضافي لانه غير مطابق
للواقع (وتقديم البسملة لتقدمه في الكتاب) وقد بدأ اول الحديث بمجعل

قلت وفي بحر ابادي تورية
الى الحشى المشهور بالبحر ابادي
للطابع

إليه للاستعانة أو الملازمة ولا استحالة في الابتداء بشيء باستعانة
أمرين أو مع ملازمة أمرين وملازمة الابتداء بهما يجوز أن يتحقق
في الأمور القولية بأن يجعل أحدهما جزء أول والآخر خارجا
عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الأمور الفعلية بأن يقارن
أحدهما الجزء الأول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل
(ورد الأول بأن جعل الباء للاستعانة يتنافى جعل شيء منهما جزء
من المبتداء إذ لا يكون جزء الشيء آله فلم يكن أرباب التأليف
غاملين بالحدوثين حيث جعلوهما جزئين من تأليفاتهما كما هو
الظاهر) وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملازمة بهما إذا جعل الجزئين
بل الابتداء بأحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزء أول
ويمكن دفعه بأن العمل بالحديث لبس العمل بما يحتمله (فن جعلها
جزئين جعل الابتداء في الحديث إضافيا والباء صلة الابتداء) ومن
جعل الباء للملازمة أو الآلة يجعلهما خارجين أو أحدهما جزء
(قال الشارح * المتوحد بجلال ذاته * جاء توحد بمعنى بقى واحدا
ذكره القاموس) وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقلال به
ذكره الأساس وتوحد الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله
إلى غيره ذكره الصحاح وغيره) والظاهر أن التركيب من قبيل الثاني
والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالعقل
عدم مشاركة فاعل آخر فتوحد بجلال الذات اختصاص
جلال الذات به (ولك أن تجعل التركيب من قبيل الأول يجعل الباء
في قوله بجلال ذاته للملازمة) ومن الثالث أي المتوحد للأشياء بخلقه
بسبب جلال ذاته وكان صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق (ففيه رد
على من قال العباد خالقون لأفعالهم) ومن قال معنى التوحد

بجلال الذات أن جلال ذاته لبس له من غيره (فلا يساعد العبارة
فإن قلت كل أحد متوحد بصفته إذ لا يقوم صفته) بغيره قلت المراد
التوحد بتوحد صفته (وقد يجاب بأن المراد التوحد بالصفات المتشابهة
في الكمال بمعنى أنها ليست لغيره) وإضافة الصفة إليه بعد زبطه
بالتوحد لأنه بالواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحينه (يقال
في وصفه بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا أن الأشياء
والواجب مشاركة في الماهية متميزة بالأحوال والأوصاف) وهذا
إنما يصح لو أريد بالذات الماهية (وأما لو أريد ما يقابل الصفة فلا
(والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كأنه عين الجلال على
طبق كمال الصفات) وقد جعل المحمود متوحدا بجلال الذات
وكمال الصفات قصدا إلى حصر استحقاق الحمد الذاتي والعرضي
فيه تقرير التخصيص الحمد به (قال الشارح * المقدس * أي
المتطهر) يقال تقدس أي تطهر * بنعوت الجبروت * أي في
أوصاف الكبر أي أوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف
والعظمة * عن شوائب النقص وسماته * أي علاماته (ومقابلة
نعمت بشوائب النقص وسماته تفيد التقسيم أي كل نعمت له برى
أعن شائبة نقص وسماته) فلا يرد أن التقديس عن الشوائب لا يستلزم
النزاهة مطلقا فالأولى ترك صيغة الجمع (وما أحسن هذين الفقرتين
قد قارن في كل منهما النقي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية
والإيجابية مع تقدم النقي على طبق كلمة التوحيد) فإن التوحد
في الذات الجليلة والصفات الكمالية بنى الشريك في هذه الأمور
(وكذا التقديس في نعمت الجبروت عن شوائب النقص وسماته
يتضمن نقي النقص وعلاماته في نعمت الجبروت واثباتها * قال الشارح

والصلوة * دعاء ينزول كل رجة على نبيه (ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرجة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رجة للعالمين) وقوله * المؤيد * اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور اى المنصور في دعوى الرسالة (او على صيغة اسم الفاعل اى الناصر دعواه) وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات ويكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها (ولما كان في جعل الحجج مؤيدات ايها ضعفاء دفعه بوصفها بالسطوع) ولا شبهة ان الحجج هي المعجزات والبيئات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البيئة هو الشاهد (واضافة الساطع الى الحجج اما اضافة البعض الى الكل او الصفة الى الموصوف) (والظاهر سوا طع بحجة وواضحات بيناته) (وضمير بحجة بظاهره الى محمد عليه الصلوة والسلام) (ويحتمل الرجوع اليه تعالى) (قيل لورجع الى الله تعالى لا فادان آياته عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء) (وفيه بحث) (قال * وعلى آله واصحابه * اعاد كلمة على ردا على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي عليه السلام وآله بكلمة على شرعا) (ونقلوا في ذلك اثرا) (والآكل جاء بمعنى اهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلوة) (وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر اصحابه تخصيص بعد التعميم فان اصحاب الذين لا قوا النبي عليه الصلوة والسلام داخلون فيه) (وقوله * هداة طريق الحق وحجته * اما وصف للآل واصحاب) (او الاول للاول والثاني للثاني) (ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلوة والسلام) (اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم) (قال الشارح * وبعد * اى اما بعد بدليل الفاء واما

والآل الذين
نسخه
والآل واصحاب
نسخه

هذه لمجرد التأكيـد فانها تكون لمجرد التأكيـد كما تكون للتأكيـد والتفصيل (صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التعليل لتقدير التفصيل والاجال) (وقيل الفاء لتوهم اما) (وكل من تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر) (لان الرضى صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او مفسر به فتأمل) (فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء النظر مجرى الشرط كما ذكر سببوه في زيد حين لقينه فاكرمه) (وجعل الرضى قوله تعالى (واذ لم يهتدوا به فسيقولون) منه) (ولا اشكال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلوة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل ايضا يحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر) (اولان الكلام مبني على عطف القصة على القصة) (ومنهم من قال الواو عوض من اما وليست بعاطفة) (قوله * فان مبني على الشرايع والاحكام واساس قواعد عقايد الاسلام * اقول مبني على الشرايع والاحكام اولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض علم الكلام) (واما البعض الاخر منه وهو الموضوع والمبادئ فبني تلك المسائل التي عنت بقوله * قواعد عقائد الاسلام * فضم مع المبني * اساس قواعد عقائد الاسلام * يصح قوله * هو علم التوحيد والصفات * جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم) (ووجه آخره وان المراد * بعلم الشرايع والاحكام * معرفة الشرايع والاحكام الجزئية التي تحدث آتافا نالوا احد واحد من المكلفين * وبعقائد الاسلام *

امر بالتأمل لان وجه ضعف اعتبار التوهم لا يظهر بدونه لان اشتراط التقدير لا يوجب لان اشتراط التوهم ووجهه ان الرضى لم يجد في استحالاتهم الفاء بدون الشرطين والا ليصح منه دعوى اشتراط تقدير اما بهما فلم تجد اعتبار التوهم بدونهما ايضا

العقائد القائمة بأحد اهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها مباني الاعمال اذ لا يصح بدونها (ولاشك ان مبني المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام اذ العقائد انما تصح بالعرض عليها والاتزان بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول (قال في شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصده بنفس الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه يسمى اعتقادية واصولية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها (والثاني ما يقصده به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها (وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية ولا دور (لان الكلام مبني الكتاب والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتدادا (ويجوز عليه ان كونه مبني علم الشرايع والاحكام ايضا لئلا يفسد كونه مبني الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار الاولى (ويجوز عنه بانه ترقى في المدح فان كونه مبني الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها كما في الثانية (والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى انه مبني العلم ومن الثانية انه مبني الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني الامرين واحدة فان الثانية من الاولى (وقيل قواعد العقائد ادلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قال الشارح * هو علم التوحيد والصفات * يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام

ظاهرة
نسخه

العمل
نسخه
للأمرين
نسخه

اهل

اهل السنة فان المعتزلة للغلو في التويعيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف (وللتبيين على ارادة المعنى الاضافي (قال * الموسوم بالكلام * لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمي فتفوت هذه الدققة (اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم (وهذا احسن مما قيل انه نية على ان الوسم الثاني اشهر (على ان فيه يوهم ان الوسم الاول اشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم (وقوله * المنجي * صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات (وقبه تعريض بالحكمة النافية للصفات وكلام نفاة الصفة * وغياب الشكوك * شدايد ظلماتها (ولاشك ان ظلمات الشك اشد من ظلمة الوهم (وقد ضمن اضافة الغيب الى الشك وضافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شايعان (والمراد بالاشك والوهم اما معناه او الادلة الضعيفة المبينة عليها المذاهب الضعيفة (فان قلت من العقائد السمعية التي لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم (قلت الوهم ظلمة في اليقنيات دون الظنيات (قال الشارح * وان المختصر * سماه مختصرا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى (بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ارادها (وذلك ان يجعله من قبيل سبحانه الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض (ووجه تسميته بالعقائد انها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوبة فانها ممزوجة من الخلافات والمبادئ مما ليس

بالثاني
نسخه
بالاول
نسخه

المفصلة التي
نسخه

وصاحب المختصر هو ابو حفص عمر بن محمد بن محمد بن احمد بن السمرقندي الحنفي قال الذهبي يقال له مائة مصنف توفي سنة سبع وثلثين وخمسمائة والحنفية تسنيون سواه م

بعقاید بل وسائل الى علم العقاید والاجتناب عن الفواصد (وقوله
* قدوة * بمعنى المقتدى به (واضافة * العلماء * الى * الاسلام
اضافة اسم الفاعل الى المفعول واطضافة الجزء الى الكل كما
لا يخفى على اهله (واضافة * النجم * الى * الملة والدين * اما
اضافة النجم الى مقوله (ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو
والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه او اضافته الى ما يستضيئ
منه (ففيه مدحه بانه يضيئ الملة والدين) واطرافته الى الطريق
فان النجم يسلك به الطريق الذي لبس بواضح (ففيه مدحه
بانه المقتدى في الدين يتمسك به في سلوكه (والملة والدين متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار (فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة
صار اسم للدين من حيث ان يكتب (والدين الطاعة صار اسما له
من حيث انه يطاع) والكتابة شعار العلماء (والاطاعة شعار الاتقياء
(ففي اضافته الى العبادتين تلويح بانه جمع بين العلم والتقوى
وصار فيها المقتدى (ودار السلام الجنة سميت به لسلامة اهلها
عن الاعراض والامراض (ولانهم يخاطبون فيها بتحية هي سلام
عليكم طيبتم (ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا
لله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضافة هي اليه من اسمائه
تعالى (واضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الى جيل في داره
يرى المؤمنون ربهم فيها (والاخر من تحفة الفقير (وقوله
من هذا الفن * بيان * لغرر الفرائد ودرر الفوائد * قدم عليها
رعاية للمجمع (وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجرور (وكانه
رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده (والغرر جمع غرة وهي في الاصل
بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف

واضح

صارت
نسخه

من الاعراض
نسخه

واضح (والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة
لانفرادها في الصدف او جوف البحر على ما قيل (اولا نفرادها
في بلد او اقليم (اولا نفراد مالكة كذلك على ما للعقل اليه دليل
والدرر (جمع درة (والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسب من علم
او مال (وجعل المقاصد العلمية فوائد به صرح بكلا الاعتبارين
بعد جعلها درر او فرائد (وقد جعل الفن بحر استخراج منه الدرر
في ضمن جعل ما يختص به درر او فرائد (وقوله * في ضمن فصول
يعني به في ضمن عبارات اخذا من فصل الخطاب (سمها فصولا
اما لانها مفصل بين الحق والباطل (اولا انها يفيد معانيها
مفصلة عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين الذين ذكرا
في فصل الخطاب (والاول هناك الراجح المسقط اب يكون (قوله
واثناء نصوص * افادة لا اعادة (وقوله * هي للدين قواعد
صفة لفصول بوصف مدلولاتها (او الضمير للدرر فالجملة حالية
لكنها خالية عن الواد (ولا يخفى على زكي لطافة اضافة (الجوهر)
الى (البقيين) فانه لا محالة لكل عرض جوهر (والفصوص جمع
فص الخاتم وهو مثلث (وجعل الجوهرى الكسر لحنا (وطعته
القافوس بانه وهم طعنا * واتهذيب * التنقيح والاصلاح
وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين المعضلات وهي مشكلات لا يهتدى
لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على
وجهين بان يؤتى بحلها وتشبيد اركانها وتوضيح بيانها (وقوله
مع توجيه للكلام في تنقيح * يحتمل وجهين (احدهما توجيه منفتح
احاط به التنقيح (وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح اي تنقيح بحث
صار موجهها (وكذا قوله * وتنيه على المرام في توضيح * يحتمل

او ظرف الصبر في
نسخه

ما كنسبته
نسخه

تفصل
نسخه

ارادة تنبيه في غاية الوضوح و ارادة التنبيه على المراد في ضمن
التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح
بل بتوضيح لولم يكن لبق المرام خفيا غير لايح (وغب الشيء بالكسر
عاقبه) والكشف الجنب وطى الكشف عن الشيء كناية عن الاحتراز
عنه (والظاهر انه اراد) وبالا ملال ما هو لازم الاطالة (والارجح
ان يحمل على املال يلزم الايجاز المحل حيث لا يفهم المعنى) والتجافي
التجاوز (والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط) والاطناب
يقابل الايجاز (والاخلال مقابل للاطالة فكانه وضع الاخلال
مقام الايجاز رعاية للسمع) فقائه رعاية جانب المعنى لرعاية
جانب اللفظ (والاطناب يدل من طرفي الاقتصاد يدل البعض
من الكل) والاخلال عطف عليه (وقيل ملاحظة العطف
سابقة على الابدال) فالمجموع يدل الكل من الطرفين فكان
يستحق اعرابا واحدا (الا انهما اعرابا يجعل الطرفين متعددا
وهما في حكم متبوعين) والاوجه ان يقال اجري الاعراب على كل
منهما ان المجموع مستحق لاعراب واحد (لان كلاهما قابل
للاعراب ففي اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون
في جاء القوم واحدا واحدا حيث اعراب واحدا واحدا اعرابين
مع ان المجموع حال واحد * والرشاد * بالفتح الاهتداء والمراد
بذيل العصمة ذيل العصمة عن الخطاء كما هو اللائق بمقام التصنيف
ويحتمل ان يراد بذيل العصمة في الدين يعني ليس اعتمادنا على الكلام
بل على الله * والسداد * بالفتح الصواب من القول والعمل
(قال الشارح * وهو حسبي ونعم الوكيل * هذا التركيب مما اورد
عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الاخبار حيث قال عطف

عن الاعراض عنه
نسخه

في اعراب جائي القوم

نسخه

حالة واحدة

نسخه

يعني ليس اعتمادى

نسخه

نعم

نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويل يحسبني وهو خبر او على
جمله وهو حسبي (ورده السيد السند بوجوه) اما اولافانه عطف
على حسبي بل تأويل بمجمله حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة
التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس (واما ثانيا فبانه
يجوز عطف الانشاء على الخبر فيماله محل من الاعراب (يدل عليه
قوله تعالى (حسبنا الله ونعم الوكيل) قطعنا ان ليس الواو من المحكي
اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي المحكي (واما ثانيا فبانه يجوز
عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي
لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه في تقدير
هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبرا لمبتداء الا بهذا
التأويل كما هو المشهور المطابق للحق (واعترض على الثاني
من وجوهه ان نعم الوكيل في الآية يصح ان يكون عطف على حسبنا
وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يحزم بانه
ليس العطف من المحكي (ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض ان يدفع
عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف لم يمكن لا عطفه
موقع (ويمكن ان يزداد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي
بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر
فكما يجب في جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب في عطفه
على الخبر ايضا (ومما زيد انه عطف على جملة وهو حسبي
وهو الانشاء التوكلي (وينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله
والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء المدح
وبعد ينقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء
مدح لشرحهم بعيد جدا (قال * اعلم ان الاحكام الشرعية *

لاعراضه

نسخه

بعد التأويل

نسخه

لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما نسباً خذه في تعريف الفقه
وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر
الى آخر ايجاباً او سلباً (وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق
فاسد) وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاعتضاء والتخير تعسف نشأ من صاحب
التوضيح (فحقن تقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور
ونعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام) فان اردت
التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاقتضار والتفصيل
والمراد) بالشرع ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع
والالم يصح جعل العلم المتعلق بهامقسماً لعم التوحيد والصفات
واحتزبه عن الاحكام المتعلق بكيفية العمل المأخوذة لامن الشرع
كالاحكام الطيبة والخوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها
في علم الشرائع والاحكام (وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية
لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات) والمراد بالتعلق
بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال واحواها التي هي كيقبات
واوصاف ههنا تذكر في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف
(والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا
للاعتقاد بها) وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرق احكامه
وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه
لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني اصلية اعتقادية
دائر على هذا التعرض بهما (وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع
الثانية بوتا واعتدادا اذ لا عمل لعادل بدون اعتقاد صحيح) واما
لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن

والخير
نسخه

مذكور
نسخه

الاعتقاد الصحيح
نسخه

قصد العمل لم يكن العلم بها ملتقياً اليه (ولذا يلغو الفقه في الاخرة
دون الكلام) وقس عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه
الثاني فانه من المبدعات (وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد
ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله * ويسمى
اصلية واعتقادية * لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع
على العمل فلا يكون اصلية (وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم
الشرائع والاحكام) الا ان يقال علم الاخلاق ليس المقصود
منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق (وبالجملة انما قال ومنها
ومنها ولم يقل اما واما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما
ذكره) ونقل عن الشارح ان المحكوم عليه (في قوله * منها ما
يتعلق * كلمة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة
حال ابعاض الاحكام لا حال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية
(وجعل من التبعية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح
من القوة الى الفعل) صرح به في شرح الكشف (قال * العلم
المتعلق بالاولى * اما بمعنى اليقين او المأثرة فان العلم يطاق عليهما
واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق مقروغ عنه في كتب
اصول الفقه وليس التفصي عنه ههنا من الفقه (وبارادة اليقين
خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العالم
على المقلد) لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول
مطلقاً مع انه ليس من الفقه (والعلم بما هو من ضروريات الدين
كالعلم بوجوب الصلوة ونظائره وبما يستوى في معرفة المتدين
وغیره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم) ولا يبعد
ان يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول

في تفسير قوله تعالى ومن الناس
من يقول آمنا الآية

م

اعم (لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع ابا عنه
(وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرايع والاحكام كذلك
يسمى المسائل به (ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة يتعلق
بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله * يسمى علم الشرايع والاحكام
لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق
الاحكام الا اليها * فيه نشر على ترتيب اللف (ومعنى انها لا تستفاد
الا من جهة الشرع ان شيئا منها لا يستفاد الا من جهة الشرع
(بخلاف الثانية فان بعضها منها قد يستفاد من العقل (والا
فمجموع الثانية ايضا لا يستفاد الا من جهة الشرع (واما تبادر
الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة
والحكام وشاع ان يرجع فيها اليهم اهل الاسلام هذا (فنقول
وبالله التوفيق الاشبه ان تسمية علم الشرايع والاحكام لانه
علم يختلف فيه الشرايع باختلاف الامم والانبياء والاحكام
كذلك (بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف فيه
الاديان واحكامها (واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع
على ما هو حكم الله لا لاختلاف احكام الله تعالى (قوله * وبالثانية
علم التوحيد والصفات * من قبيل العطف على معمولي عاملين
مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا لا على مذهب من جوزه
بشرط ان يكون معمول الاول مجرورا لان معمول الاول هنا
مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد
والحجرة عمرو (يرد عليه انه مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح
في التلويح من لاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة
ولا خفاء في انه علم الاصول فيبان علم التوحيد والصفات غير مائة

الراد والجيب الخيالي

م

واجيب

(واجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوصل به الى استنباط
الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وحيث لبس مما يتعلق
بالاعتقاد (ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد
كونه حجة يخرج عن الاسلام مسائل علم التوحيد والصفات
(وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد) وبهذا تبين ان من مسائل
الاصول ما هو من الاحكام الشرعية (لان حجة الاجماع مما يؤخذ
من الشرع وواسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق
بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الكلام الشرعية فيها
وان من قال الاصول لبس احكاما شرعية يعني المأخوذة من
الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل (قوله * لما ان ذلك اشهر
مباحثه واشرف مقاصده * نبه على التفاوت بين علم الشرايع
والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير في الاول
والاخرم الاشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد
من تبعيته (وكلا الحكمين اما على كل منهما او على كليهما على
الترتيب (وبالجملة هذا الاثنان كون مباحث الكلام اشهر مباحثه
كما سذكرا لان كون كل منهما او كليهما اشهر مما عداهما لا ينافي
كون الكلام اشهر مما عداه (على انه يجوز ان يكون وقت التسمية
بهذا الاسم هذا المباحث اشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام
اشهر فيسمى العلم به ايضا لذلك (وكون مسئلة التوحيد ومسئلة
الصفات اشرف من مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الوجود
انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات
التوحيد والصفات اشرف (على ان في التوحيد نجاة عن فساد
الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجود اذ لا مسكر او جوده

الشرك بالصانع
نسخه

(قال الله تعالى) ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ففأنته اجل (وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث اخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات مالا ويبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة (لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات) على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنوت بمبحث التوحيد وبمبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال (وقيل المراد من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها) قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها (ويعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع ان التوحيد ايضا راجع الى اثبات الصفة) قوله * وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين * دفع لما روي عن علي دعوى الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون شرف وهو بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه قوله * اصفاء عقايدهم ببركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم * هذا علة اصفاء عقايد الصحابة (وقوله * وقرب العهد * علة اصفاء عقايد التابعين) ولك ان تجعل علة اصفاء عقايدهم ببركة محبة الصحابة (وصفاء العقائد بكاية عن البعد عن كدر تعرض الاوهام والشبه) وقوله * وقلة العوائق والاختلافات * امامة بل اصفاء العقائد او من موجباته

غير ظاهرة
نسخه

وببحث نسخه
وقيل المتبادر
نسخه

والوجه

والوجه هو الاول فتفطن وبالجمله قوله اصفاء عقايدهم متعلق بقوله * مستغنين * قدم للتخصيص والاحتراز عن القاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه (وقوله * الى ان حدثت * متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنين عن تدوين العلمين الى ان احدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه (فلا يرد ما توهم ان استغناء الطائفتين لم يمتد الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا) ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت تعلق بمحذوف يعني ولم يدون الى ان حدثت الفتن بين المسلمين (بقي ان حدوث الفتن كان في زمن الصحابة ولم يدونوا) ولو قيل لم يظهر اختلاف الاراء وما يتبعه (قلنا فاعلة هذا ولادخل لما تقدم) الا ان يقال ظهور اختلاف الاراء نشأ مما تقدم فانتعرض له توطئة له (ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان ينبغيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين) فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والغطن وكان يندرس معرفة دقايق الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها الا واحد واحد دونوها لئلا ينضمس اثرها (وقوله * وكثرت الفتاوى * كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة متفرعة على كثرة الوقعات حتى يحتاج الى ان يوجد تقديم على الوقعات بانه لرعاية السجع) وانفتيا والفتوى بالضم والفتح ما فتى به الفقيه كذا في القاموس (والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ما لاجل تخصيصه للتصور) والاستدلال تخصيصه للكلام (كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه) والاجتهاد للقاعدة

ان احدثت
نسخه

والبحر
نسخه

وقد يفتح
نسخه

(والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة) والمراد بالاصول الادلة دون القواعد (فبيان على ما ظهرنا ببيان خال عن التكرار) فلا يجوز الى الاعتذار بانه مقتدر في الخطب (قوله * وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن اداتها التفصيلية بالفقه * اورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية اداتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى بسماعها الاذان الكريمة ولا يذوقها الطباغ السليمة (فتركاه لاهله واعرضنا عن دقائق كثيرة ابدعناها لاجله (وجئنا بدفع لبس فيه تكلف وهو انه يقتضي تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل (وما اشتران اجزاء العلوم ثلثة ان معلوماتها المسائل والمبادئ والموضوعات (والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في احدهما (فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم (وكانه اريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن اداتها التفصيلية (فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة رخاء البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام اي يشتمل عليها (كما يقال التصور في مثل النياض غرض يفيدك تصور النياض وتصور العرض وتصور النسبة بينها (وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقة لها وجعل بيان اجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدم ما يشتد حاجة العلم اليه جزء منه مبالغ في شدة الحاجة (واعلم الاشبه بالحق وبالاتباع احق (ولك ان توجه كلامه على هذا التحقيق وتجهل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد

الاحكام العملية
نسخه

معرفة كل حكم (ولو جعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شيء (وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة ارجح (وما يتعلق بقوائد قبود التعريف (ودفع امور يتوجه اليه مبسوط في كتب اصول الفقه ولا يسع هذا المقام (ويضيق عند دائرة الكلام (قوله * ومعرفة احوال الادلة الخ * عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة باساليب الكلام (والظاهر ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة (ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لا يخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع ايضا يستعين به (ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له في هذا المقام من النصول (قوله * ومعرفة لعقائد * لا بد من قيد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة والسلام ليخرج العلم الالهي الحكيم منه (قوله * لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا * المشهور في بين النحويين ان العنوان هو المدخل في (قد ذكر ثمانية اوجه للتسمية بالكلام (وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سمو المنطق بالمنطق (لانه لم يعهد تسمية شيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشيء (وربما يتوهم انه جعله مع ايراث القدرة على الكلام متحد في المال (ويحتمل قوله كالمناطق للفلاسفة الاشارة الى ذلك (ونحن نريك اوجها (الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى لتكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فلهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام (الثاني انه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها للكلام الله تعالى

ولا يسعه
نسخه
اساليب
نسخه

لمطابقتها
نسخه

وحفظها عن مخالفتها (الثالث انه لا يفيد الجوارح الا الكلام
بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا) (الرابع انه في
مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت فسمى بما يقابل
السكوت (الخامس انه في افادة الاختصاص بالمبدء كلام
الاختصاص في افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم
مركب من كاف التشبيه واللام الا انه اجري مجرى الاسماء المفردة
في الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه (والوجه الاول من
الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين اجزاء الدال الى تمام
المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة
واحدة (والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته
كلاما تسمية لاجزاء باسم الكل تنبها على ان كل جزء منه في شدة
الحاجة اليه بمنزلة الكل (والتحقيق ان قولهم الكلام في كذا
من قبيل اطلاق الكلام على خصصة منه بمعونة الالف واللام
فانه للعمد التقدير (وهذا لا يصلح للنقل اذ لا ينقل اللفظ بالوضع
التركيبى (واوسلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المعروف باللام
(والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام
موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء (والوجه الثالث من قبيل
تسمية الشيء باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة التسمية للعلم
(والوجه الرابع كالخامس (والسادس من قبيل تسمية الشيء
باسم سببه (وجعلهم اسم تسمية المدلول باسم الدال وهم (والسابع
من تسمية المدلول باسم الدال (والثامن من تسمية الشيء باسم
المشبه به (وقوله في الوجه الرابع * ولانه اول ما يجب ان يعلم *
من العلوم التي انما تعلم من التعليم لامن العلم والفرق بينه وبين ما يليه

ان تعليمه وتعليمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه
لا بالتعلم والتعليم فيما يليه (ولو اريد بالكلام فيه كلام الله
لكان الفرق في غاية الوضوح (والمراد بقوله * فانطلق عليه
اطلق عليه اولا والا للغا (اما ذكر الاول في قوله لانه اول ما
يجب ان يعلم من العلوم (او قوله ثم خص به (وقوله في الوجه
الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة واردة الكلام من الجانبين
حكم اغلبي (ومما يقضى منه العجب ما قيل ان الحصر (في قوله
* انما يتحقق * يعني عن قوله * وغيره قد يتحقق بالتأمل ومما لا
الكتب * وقوله * ولانه اكثر العلوم خلافا وتزاغا * يقال كونه
اكثر من الفقه محل التردد (ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان
لكل ان يعمل باجتهاده بخلاف الكلام (وقوله * لا يثبت على
الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية * مبني على ان
بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية (وبهذا تدفع
ما يتوهم ان هذا ينافي ما في شرح المواقف ان العقائد يجب
ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف
عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع (وكيف لا وكون بعض
الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمعية لا ينافي
كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع (ولا خفاء في تأييد
ثبوت ما يتوقف عليه الشرع به * والتفاعل * الدخول على ما
في القاموس (والكلم كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثير باحدى
الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوي في تفسير قوله تعالى
فخلق آدم من ربه كلمات (قوله * هذا هو كلام القدماء * اي المسمى
بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتأخرين

بعد وزود الشرع به
نسخه

لهذه
نسخه

كلاما من تسمية الكل باسم الجزء (وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين) وقبل هذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقائد اى من غير خراط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم (وكانه يريد ان التسمية بهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فتسمية وقعت من المتأخرين) قوله * ومعظم خلافاه * انما قال معظم خلافاه لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتعرض لهم في قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون (وقد فصل نبذا منه في تفسير الآية الكريمة اصحاب التفسير) وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة (ولا يخفى ان المقصود ان لبس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذى هو المتأخرين ولا يفي به العبارة اذ من الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون) (الا ان يقال ينادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلاثة وسبعين والحكماء لبست منهم والمراد يكون معظم خلافتهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفا لاعتقاد اهل الحق لان اكثر خلافتهم مع تلك الفرق) حتى يرد ان مخالفتهم مع الحكماء اكثر كما قيل لانه لا يسمى المسئلة التى بينها صاحب المذهب خلافا (وان كان مخالفا فيه مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لان معظم الخلافات مع متعدد من الفرق وذلك بين) قوله * لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة * التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر (وكانه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة

فيها
نسخه

توطئة لتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة (قوله * وذلك ان رئيسهم واسل ابن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله * يقال اعتزل اى تنهى جانبا كذا في القاموس) (وفي الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى) (وفي المقدمة اعتزله بلك سوشد ازوى) فالعربي اعتزل بمجلس الحسن واعتزلنا فذكر عن يجعل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتفكير بالاثبات يقال قرأ بالكلام واستقر اى ثبت واستقر واقره وقرره فيه اى اثبته (ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به حد الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى اثبت بعض السلف بين الجنة والنار لمن يستوى حسنة مع سيئة على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد (اولا لطفال المشركين على ما قال بعض) (اول من مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لان مذهبه ان صاحب الكبيرة يخلد في النار) وانما قال * ويثبت المنزلة بين المنزلتين * ولم يقتصر على قوله * ان مرتكب الكبيرة لبس بمؤمن ولا كافر * فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجي ان مرتكب الكبيرة لبس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل يبنى الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذى هو النفاق (وجه التوصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين) عن كتاب الفرر والدرر للشرىف المرتضى الشيعي ان الناس مختلف في اسماء

اهل الكبار من اهل السلو على احوال (فالخوارج يسمونهم
كافرين) والمرجئة المؤمنين (والحسن البصري واتباعه
منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الاسماء مختلف فالحق
الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين) وقال
صاحب الكشف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين
ان حكمهم حكم المؤمنين في انه يترك ويوارث ويغسل ويصلى
عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم واللعن
والبراءة عنه واعتقاد عداوته وان لا تقبل شهادته (قال الشريف
المرتضى على ما نقله الشارح عن كتاب الغرر في شرح الكشف
في تفسير الآية المذكورة واصل مولى بن محذور وقيل بن هاشم
واقب بالغزالي لانه كان يجلس مجلس الغزاليين عند رضيعه منهم
(وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلاثين ومائة وصحب
ابا هاشم عبد الله بن محمد الحنفية واخذ عنه) قوله * فسموا
المعتزلة اه * يتبادر ان تسميتهم هذا لقول الحسن اعترل عنا
(وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي سمي المعتزلة
لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال المتزلة بين المنزلتين
فاعترل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة واطهر بدعته
فقال الناس انه اعترل الامة) ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال
الواصل بالمتزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك
واني اعترلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك (وقيل
ان قتاده لما جلس مجلس الحسن بعدد وقع بينه وبين عمرو نفرة
فاعترل عمرو منزلة قتاده واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن
وكان قتاده اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة قوله * وهم

سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقواهم بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه *
في شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللاطف على الله
تعالى (والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة
بالعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب
المقرونة بالاستحقاق) (واللاطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة) (والعوض
غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الالام التي
وصلت اليها هذا كلامه) (ولا يخفى انه كان الاولى ان يقول لقواهم
بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه اشد انتظاما بما نقله من مناظرة
الاشعري) (والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم
كذا في القاموس) فالمراد اما انهم يثبتون العدل الى الله تعالى
اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس انه مستقيم (واما
انهم اصحاب العدل الغير الجارين او الثابتين على ما تقرر في
النفوس انه مستقيم) (ولا يبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما
فسره قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) قال * ثم انهم
توغلوا في علم الكلام * في القاموس اوغل في البلاد والعلم
ذهب وبلغ وابتعد كتوغل (والنشب التعليق) والنشب بذليل
الفلسفي كناية عن دنائته رتبته وسفالتها في الفلسفة (فبناء امرهم
عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان) (وفي قوله * في كثير
من الاصول * زيادة توبيخ) (اذ بناء الاصل الاسلامي على الفلسفة
التي تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور العقل) (ثم لا وضعة
في الافتداء بهم في طرق الاستدلال والتكذيب النظر) (وقوله * وشاع

بالاستحقاق
نسخه

بما نقل
نسخه

الايقان
نسخه

مذهبهم الى ان قال * يقتضي انتهاء شيوخه بهذا الوقت
(وليس كذلك الا ان يقال المراد شيوخ مذهبهم بين جميع
الناس من غير مخالفة احد الى ان قال اهـ) والاشعر ابو قبيلة من
اليمين لانه ولد وعليه شعر منهم ابو موسى الاشعري من الصحابة
(والجبائي منسوب الى جبي بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها
بمعنى كورة بخوزستان لان ابي علي وابنه اباهاشم منها) (لاقرية
قرب يعقوبيا) (لاقرية بنهر وان منها ابو محمد بن علي ابن حماد
المقري ولاقرية قرب هيت منها محمد بن ابي العز كذا ذكره
القاموس) وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع بقرب
كازرون (وما ذكره في ثلثة اخوة يجري في كل ثلثة اذوة كانت
اولا) والصغير ليس بمطيع اى منقاد للامر ولا عاص لانه ليس
بأمر (وقوله * ان الاول يشاب بالجنة * اى في الجنة والا
فنفس الجنة ليس ثوابا ولا مستلزما له كيف والصغير في الجنة
مع انه ليس بمثاب) (وقوله * والثاني يعاقب بالنار * فيه نظر
والاولى بالجهنم) (وقوله * والثالث لا يشاب ولا يعاقب * وان
كان في الجنة) (وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه
فان الملك فيه ولا يشاب بل بالنسبة الى المكلفين) (وقوله * فادخل
الجنة * يعنى به مثابا) (والا فهو غير محروم من دخول الجنة) (ولك
ان تستغنى بتفريع قوله فادخل عن التقييد اذا المراد الدخول
للمتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم عنه) (وقوله
* لو كبرت * من باب علم اى طعنت في السن) (قوله * فبهت
الجبائي * البهت كالتصر اخذ بغتة والحيرة وفعلهما كعلم
ونصر وكرم) (ومجهول ايضا) (والصفة مبهوت لا بهت ولا بهت

قوله وفي بعض الحواشي المراد
به حاشية بحر ابادى

م

يقال

(يقال قد اطلال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي
) ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا تنفع عنه معصيته
وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب
بهته) (وليس بشئ لان للعبد اختيارا تاما على اصلهم حتى يجعلون
ارادة الشر منه غالبية على ارادة الله خيره فيجب على الله اصلح
هو تحت قدرته) (قيل لا يلزم ذلك معترضة بغداد لان مذهبهم
وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى الارفق في الحكمة
والسدبير في نظام العالم) (وانما يلزم معترضة بصره الذين مذهبهم
وجوب الاصلح بمعنى الاتفع في الدين والجبائي منهم اعتبر جانب
علم الله تعالى فاجب عليه تعالى ما علم نفعه) (وبعضهم اعتبر
جانب الاتفع سواء كان في علم الله تعالى انفع اولا) (فاوجب
تعريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم امانة الكبير
بل امانة الصغير) (ونحن نقول قد اراد الله ظهور الحق وغلبة
اهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائي) (فله
ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح
اخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فلعلمه كان امانة الاخ الكافر
موجبة لكفر ابويه واخويه لكمال الجزع على موته فكان
الاصح لهم حيواته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح
له ولعلمه كان في نسله صلحاء وكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية
مصلحة الكثيرين فات الاصلح له) (ولا تلحق فيما ذكرت لك مع ان
امداد شيخ السنة على احق سببا وهو استاد الاستاد ابي اسحق
الاسفرائيني الذي هو واحد من ابائي الذين افتخر بهم واغلب
في النسب بهم من سوائي لاني لا اقدر ان اكتب الحق وان كان

او اعلم
نسخه

ولكن
نسخه

على وهو خير عصام يعتصم به لدى الله الحمد على خير نعمه ومزيد
 لطفه وكرمه (وقوله * فسموا * اي اولا فلا يرد تسمية الماتريديه
 ايضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم اوضح سموا لمن اشتغل بحفظ
 ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة (ولك ان تجعل الماتريديه
 داخله في من تبعه (لانه اول من سن ابطال مذهب المعتزلة
 واحياء ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل
 (اذ بهذا لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تليذه بذلك عن متابعتهم
 اعني الاستاد ابي الاسحق الاسفرائني اسكنهما الله فرادس الجنان
 (قوله * ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية * اي اللغة العربية
 * وخاض فيها الاسلاميون * قال صاحب الكشفاف الخوض
 الدخول في الباطل واللاهوت في تفسير قوله تعالى (وخضتم كالذي
 خاضوا) وكما يمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره
 من التحكن من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون للتمكن من رد
 مذهب المعتزلة المشبهين باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول
 بل هو انسب بحالهم (والكلام المخلوط به كلام القدماء (والمدرج
 فيه كلام المتأخرين ففي ضمير ادرجوا فيه مسامحة واستخدام
 (ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود
 (او المعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا
 او بعيدا دخل فيه الفلاسفة كلها فلا وجه لقوله * معظم
 الطبيعية والالهيات وبعض الرياضيات * ولم يتعرض بوجه
 ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام (وخالفه
 السيد السند شريف الائمة في ذلك (وقال يلزم احتياج اعلى
 العلوم الشرعية الى المنطق وشنع السارح تشنيعا مفرطا

يعصم به
نسخه

اذ بذلك
نسخه

في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كجواز احتياج الاصول الى
 النحو والصرف (والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا
 الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم يمتنعون عنها
 فلذا جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج اعلى العلوم
 الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم
 العربية لمعرفة الادلة السمعية جزء منه لان احتياج اعلى
 العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه (وقوله
 * هذا هو كلام المتأخرين * يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره
 كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعية
 والالهيات ونبيذ من الرياضيات (ويمكن ان يدفع بان المقصود
 ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء
 فلا يبعد الاتعيينه (وانما مطنع فقره الفرق بين الكلامين
 وهذا القدر يكفي قال * وبالجملة هو اشرف العلوم * اي ما يطلق
 عليه الكلام (ففي الضمير استخدام بعد استخدام (وجهات شرف
 العلوم ثلثة لا تعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج
 (وعند بعضهم كون المسائل اقوم من جهاته وجعل السيد
 السند راجعا الى قطعية الحجج (واما كونه محتاجا اليه للاحكام
 الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية
 فلم يبعد من جهاته لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول (وربما يتكلف
 يارجاعها الى واحد من الثلاثة (فارجع فطنتك الكافية هل تجدها
 بذلك الواقية (ولا وجه لتك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام
 القدماء الذي موضوعه ذات الله تعالى (وكون براهين العلم
 الحجج القطعية لا ينحصر بهذا العلم اذ براهين العلم لا يكون الا حججا

لا يشتغل
نسخه

الا كلام
نسخه

لا يشك
نسخه

قطعية (فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا اكثرها بالادلة
السمعية قال * وما نقل عن السلف الخ * وهذا تأويل قول
ابى يوسف رحمه الله انه لا يجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم
بحق لانه بدعة بانه يعنى ان التكلم على وجه التعصب بدعة
(وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزدق معناه طلب
التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهذا
من الملك العلام وما روى انه عليه السلام قال (عليكم يدين
المجائر) فقد دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ والقاصد
الافساد في عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المسلمين
وحينئذ معنى القصد الكسر على اى وجه كان (او الكسر
بالنصف ذكره القاسموس) قال * ثم لما كان مبنى علم الكلام على
الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع * الاولى الاستدلال
بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال
وايم الاستدلال بوجود المحدثات وباحواله (و كانه اراد ان المبنى
مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون باحوالها
(ولم يقل بوجود الممكنات لبشر بطريق استدلالهم وهو
الاستدلال من الحدوث او الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم
(واما طريقة الحكميم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو
اول الطرق (والمراد بصفاته صفاته في الجملة (وكذا افعاله
اذ بعضها سمعى كالكلام وحشر الاجساد (والمراد بقوله ثم منها
في الجملة اذ ليس بجميع صفاته دخل في السمعية (وكلمة من
ابتدائية اى ثم الاستدلال منه فيقول الى معنى الباء فاندفع ان
الصحيح ثم بها (والظاهر ان تقدير قوله * ثم منها الى السمعية *

من انه
نسخه

ثم الوصول منها الى السمعية (لاثم الاستدلال) والا لكان
المناسب على السمعية (ولا حاجة الى قوله * وتحقيق العلم بها *
لان التنبه على الوجود يستلزم تحقق العلم بها (وتصدير الكتاب
بالتنبه لا بالتنبه الذى هو فعل الموافق في العبارة مسامحة
(ولا يخفى ان التنبه لا يختص بوجود ما يشاهد بل يعلم المشاهد
وغيره وكانه اراد جنس ما يشاهد هذا (ثم اقول لكان مبنى علم الكلام
على ثبوت حقايق الاشياء وتحقيق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم
يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة
والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام
فرجع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله (قال
اهل الحق اهل الامر واليه واهل المذهب من يتدين به (فالمعنى
الاول يناسب المعنيين الاولين الحق والثاني البواقي (والمعنى الثانى
الحق انسب بقوله (قال والثالث بالعلم الذى فيه (ثم الخامس ثم الرابع
فلم يراع الترتيب (ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقايق وتحقيق
العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه (والقول باحتمال
ان يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من المجائب فانه يمنع
قوله) * خلافا للسوفسطائية * اذ ليس هو مقصودا بالنقل
كما لا يخفى (وقوله فيما بعد * والالهام ليس من اسباب معرفة الشئ
عند اهل الحق * فبناء ما بنى على هذا الاحتمال كالرقم على الماء
والتمسك بالخيال (ثم الحق من اسماء تعالى ايضا وجاء بمعنى الجزم
والاحتياط ايضا فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية
باهل الحق لانهم اثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم
لما انكروا حقايق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى (والتعبير

بالمنبه
لا يختص
نسخه

فان اهل الحق
نسخه

مابنى
نسخه

وهو ان المراد باهل الحق اهل
الحق في هذه المسئلة فهم
ماعدا السوفسطائية واهل
الحق في جميع ما في الكتاب
فهم اهل السنة والجماعة

عن اهل السنة والجماعة على الثاني باهل الجزم والاحتياط مناسب جدا (فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما امكن وهو الجزم والاحتياط) قال وهو الحكم المطابق للواقع * من فتح الباب رعاية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل غفلة لانه ليس بسا الفارق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله) * واما لصدق الخ (وقوله * وقد يفرق (وقوله) وقد يطلق على الاقوال * الظاهر فيه على القول (وقوله * باعتبار الاستعمال على الحكم * يفيد تقييد القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشمل غير الخبري بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة بالحقيقة (قال * وما اصدق فقد شاع في الاقوال خاصة * يعني دائرة الحق اوسع تحيط بما لا تحيط به الصدق فلذا اخير على الصدق ليذهب نفس السامع في وصف اهل الحق كل مذهب ممكن (قال وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم (فان قلت او كانت حقيقة الحكم مطابقة للواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ ان يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على ان البطلان نهاية الذم ولازم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد (قلت تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع الحكم مساندة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون سفة الاعتقاد دون الواقع (فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لا فائدة تحققه وعدم بطلانه في الفائدة في وصفه بمطابقة

الواقع اياه (قلت الفائدة المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر الحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في الثبوت من اجانب الواقع ويجعل اصلا للواقع في الحق مبالغة ليس في الصدق (في هذا الفرق ايضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق قال حقايق الاشياء ثابتة * لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب العندية بل المنافي له ثبوت الحقايق بان الشيء شيء في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقادية * قال حقيقة الشيء ماهية مابه الشيء هو هو * جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيه على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما (وان الفرق بينهما اقل كما يدل عليه (قوله وقد يقال لكنه خلاف ماهو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا (قال بعض المحققين يعني الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق (وحل قوله * وقد يقال على انه قديقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقايق الاشياء تنبيه على ان محل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه ما يحتاج في دفعه الى التكلف مما ذكره بقوله فان قيل آه بخلاف حله على معنى الماهية بعيد (وقد اجتمعوا على ان الماهية مشتقة عما هو يعني مأخوذة عنه بالحق بقاء النسبة (ولو قيل بانها مأخوذة عما هي لكان اقل اعلا لا (وبعد في صحة الحاق بقاء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجده نظير (واظن انه منسوب الى لفظ واصله ماية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك في اياك وله نظائر (فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف

ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظكم (والمراد بقوله ما به الشيء هو ما به الشيء هو الشيء بمعنى امر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء) ولا يثبت باثباته للشيء لان نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون الشيء غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان الضاحك (وبهذا التحقيق سهل عليك ما ضعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعملته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات ليس في مقام الدفع الاتصافات (ومن ان احدا الضمير بن زائد ويكفي ما به الشيء هو اى ما به الشيء لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لا فائدة انه ما به الشيء ليس الا الشيء وليس ضمير ارجعا الى الشيء (ومما ذكره الشارح في شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والاتقضى مجعول الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتي لانه ما به الماهية الماهية وان كلمة اياه الدالة على السببية تقتضى الاثنية (وقد يقال هو هو علم في الاتحاد وبه متعلق باتحاد المقصود منه فالمعنى ما يتحد معه الشيء (وليس بشيء فان هو هو علم في اتحادهما ولا يرتبط به به الشيء بل يكون زائدا (قال كالحيوان الناطق للانسان * فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور الجمل لا يستلزم تصور المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون الجمل فثبت هذا الكلام على اقسام العكس (ان ان يقال المراد بالمثل مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر

يعنى
نسخه

من التمييز
نسخه
الانضيمات

نسخه
صيغة
ان
نسخه

عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية (ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب في قولنا الانسان بالحيوان الناطق (لضرورة وضع مفصل الماهية منزلها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول في جواب ما هو (وانما مثل بقوله الحيوان الناطق * ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان قال * بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه بحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود (وعلى الاول يختص البيان ببعض ما ليس بماهية (وعلى الثانى يعم كل ما ليس بماهية من الذاتى والعرضى فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وايضا والضاحك يمكن تصوره اخذارا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك (وقوله * فانه من العوارض * اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدون مطلقا وحيث يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن * بالمحمول ليصح قوله * من العوارض * ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضى محمول يمكن تصور الشيء بدون (فيدخل فيه الذاتى لانه يمكن تصور الشيء بدون ٣ بان يحور بوجه ما مفصل الماهية كما عرفت (ونخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن وان لم يمكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخرج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطار الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصور غير اخطارى (لانه غاية ما قيل انه يكفي

منزلتها
نسخه

وعلى التقديرين يعم
نسخه

وايضاً نسخته صحيحه

٣ ولا يخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك
نسخه

في لزوم استلزام الاخطار تصور الشيء (ولا يلزم ان لا يكون
لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه اصلا) ولا ينفع ايضا ما قيل
ان للزوم معناه ان يكون تصورا للزوم عقيب زمان تصورا للزوم
فما تارة عن الذاتى (لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك
ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لا يمكن اجتماع الاحكام
في زمان واحد) واما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضادين
فما لم يقل به احد * قال وقد يقال ان الماهية باعتبار تحققه الخ
اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار الشخص على
وجد الجزئية (لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب
من الشخص في العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد
بالشخص المعنى المصدري اى باعتبار كونه متشخصا وكونه
متشخصا عبارة عن كون الشخص بمعنى التعيين جزءا منه وبالجملة
لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة
للتشخص والمشهور انه نفس الشخص المركب من الشخص
قال * والشيء عندنا الخ * يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة
(اذ البصرية) والجاhez من المعتزلة قالوا هو المعلوم (وقال الناش
ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز) وقال الجهمية هو الحادث
وقال هشام هو الجسم (وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون
ايضا مذهب الاشاعرة) والافعند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود
والممكنات ثابتة في العدم عندهم (فقوله قال اهل الحق ان يذهب
اهل السنة والجماعة لاجمع مخالفي السوفسطائية على ما جاوز البعض
(والا فلا يفيد قوله * حقايق الاشياء ثابتة * كون الموجودات
تتحقق في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالثبوت

اذغاية
نسخه

فتأمل

فتأمل (ولم يقل الشيء والوجود مترادفان) اظهر كذبه اذا المشتق
لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الوجود من الوجود واشتقاق
اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف (وان
استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود
في نفسه والوجود غيره) وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق
ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (وقوله * معناها ايدهى
التصور * رد صريحا على من قال معناها نظري) وعلى من قال
معناها ممتنع التصور (وعلى من قال كونه يدهى التصور نظري
اشارة حيث لم يستدل على دعوى بدها التصور واقصر
على الدعوى كما يفعل في البديهيات * قال فان قيل فالحكم بثبوت
حقايق الاشياء يكون لغوا * هذا متفرع على تفسير الحقيقة
والشيء والثبوت (فان قلت لا يتجه هذا لو حل الحقيقة على معنى
الماهية فان الماهية يحتمل ان لا يكون موجودة كيف ووجود الكل
مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله * وقد يقال الخ * قلت
لبس المراد بثبوت الحقايق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث
فيه الى الاختلاف في وجود الكل اذ لا يختص المخالفة فيه
السوفسطائية (بل المراد بثبوت الحقايق سواء كان ثبوته عين
ثبوت الفرد حقيقة او مجازا) فان قلت يكفي في كون الحكم مفيدا
كونه ردا على المنكر واي افادة اقوى مما هي مع منكر الحكم المنكر
قلت (هذا الحكم لا يقبل الانكار ولبس انكار السوفسطائية
لحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر) فكما لا بد من
توجيهه حتى يصير مفيدا لا بد من توجيهه ليضيق قابلا للخلاف
(ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا

والثبوت
نسخه

فائدة
هي رد الحكم المنكر
نسخه

لحكم بالثبوت
نسخه

إذا كان الكلام مع من اعتقد تصاف بالامور الثابتة (واما
من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا) وكيف لا ولو اقتضى التعبير
عن الشيء بمفهوم وجوده وتصيافه به لم يتصور كذب الحكم
بانتفاء الموضوع (وبان المراد بثبوت المحمول الثبوت الغير التابع
للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التي تدعى ان ثبوت الاشياء
تابع للاعتقاد * قال قلنا المراد ان ما يعتقد * حاصل الجواب
ان المراد بالا تصاف بالعنوان لا تصاف بحسب الاعتقاد (وكا
يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر
يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد
(وليس المراد ان حقايق الاشياء مجاز عن ما تعتقده حقايق الاشياء
فانه توحيده سمح كما لا يخفى (ولك ان تريد بحقايق الاشياء
حقايق الاشياء في المراتى وبحسب يادى الراى فلا يكون التعبير
مبنيا على اعتقادنا مختصا بنابل يكون تغييرا مشتركا بين الكل
(واما قوله * وتسميه بالاسماء * فلا مدخل له في الجواب (ولا
يظهر لذكره مرجع ومأب (ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة
الى جواب آخر وهو ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة اجمال احكام
مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء موجود
الى غير ذلك (ولا خفاء في افادة المفصلات المكنسبة بهذا المحمل
وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المحمل المقصود به الاشارة الى الامور
المفصلة (ولا يبعد ان يرجح هذا الجواب على الاول بان الدعوى
على الجواب الاول يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلحقه قوله * والعلم بها
متحقق * واما اجوبتنا الثلاثة التي اجبتنا لك بها (فما يستغنى
عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع اننا اشرفنا الى وجه ترجيح

وهي
نسخة

لثالثها على اول جوابيه (فلا تغفل عن اللألى التي تنشر من
الغواصن المكثرات لجمل الدرر من اعماق البحار) فانه لا يمكنه
ضبطها لكثرتها عن الانتشار وغاية امره حفظها عن الانكسار
(فعليك الجمع بان تنظر بحدة البصيرة وتلقى السمع فان السمع
من كان له قلب او الى السمع وهو شهيد) قال * وهذا كلام مفيد
ربما يحتاج الى البيان * اى الدليل ولا شاهد على كون الشيء
مفيدا اقوى من حاجته الى الدليل (فجعل الموضوع والمحمول
مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم من جانب الموضوع
بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات
بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان في بعض المواقع
(لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع (اذ لا يكون ذلك
محتاجا الى البيان اصلا (وبما احتاج الى البيان واجب الوجود
موجود (وانما قال ربما يحتاج (اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه
(وبهذا اظهر وجه قوله * ليس مثل قولك الثابت ثابت *
لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان في مادة من المواد (وانما
قال * ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى *
نقيا لتأويل اشهر في اتحاد المسند والمسند اليه (وهو ان معنى
شعري شعري ان شعري الان كشعري فيما مضى او شعري هو
الشعر المعروف بالبلاغة (وانما نقاه لانه حينئذ يكون ان معناه
ان حقايق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى
وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينق
بماء الاعراض زمانين ومذهب من ينق وجود الجواهر كذلك
او يكون المعنى حقايق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف

من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلافهم في اصل الثبوت
ولبعض ارباب الحواشي هنا خيالات واوهام قاربها من تبعه
في تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لا زال
معه بالاعتضام (قال) * وتحقيق ذلك * اي تحقيق السؤال
والجواب * ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة * حقايق
الاشياء له اعتبار ان احدهما كونها ماهيات للامور الثابتة
في نفس الامر (وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس
الامر وهو منشأ السؤال) وثانيهما كونها ماهيات الامور المتغيرة
في اعتقادنا (وبهذا الاعتبار يفند الحكم عليها بالثبوت وبناء
الجواب عليه) ومما ينبغي ان يعلم ان للشيء اعتبارات يكون
الحكم به على الشيء مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض
(قال) * والعلم بها متحقق الخ * دعوى ان حقايق الاشياء ثابتة
تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن
دعوى ثبوت جنسها (اذ العلم حقيقة من الحقايق) (الا انه
قصدا لرد على طوائف السوفسطائية صريحا) (فقال حقايق
الاشياء ثابتة في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها
(ردا على الغنادية والعندية وقال العلم بها متحقق زدا على
اللاادرية) فيكفي للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاادرية
لا ينكرون تصورهما اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور (فحمل
العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح
مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا) ولا يذهب
عليك ان اللائق ان يحقق معنى العلم في هذا المقام (لانه اول
مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله واسباب

العلم ثلثة (قال وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه للعبارة بحذف
المضاف وجعله توجيهها بارجاع صميم المؤنث الى الثبوت المستفاد
من ثابتة لتأنيث ما اضيف اليه الثبوت تمحل مثله ما يمكن ان يقال
ان التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت (اولاها راجعة
الى قوله حقايق الاشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية) (قال) * للقطع
بان لا علم بجميع الحقايق * يعني المتبادر من العلم بالحقايق (العلم
بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر) (اما بان يقتدر الثبوت
(لان العلم بثبوت الحقايق لا يستدعي تصورها تفصيلا) (واما بان يراى
العلم بها اعم من العلم تفصيلا) (واما بان يراى العلم يحبس الحقايق
الا ان التأويل بالعلم بثبوت الحقايق انسب بما سبقه من الدعوى
(فلهذا اختاره ذلك القائل) (والشارح اراد رعاية عموم اللفظ
ما امكن لانه انفع) (وبهذا اندفع انه ان اريد بنى العلم بجميع
الحقايق العلم بها تفصيلا فسلم ولا يضرب لعدم ضرورة ارادته
وان اريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفاءه ممنوع كيف والحكم
بثبوتها لا تنفك عنه) (واما ما يقال ان ثبوت الكل ايضا غير معلوم
ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فندرج في قول
الشارح * والمراد الجنس * يعني ان المراد الجنس لا تحالة
اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها (وقوله * ردا على القائلين * علة
مصححة لازادة الجنس لا موجهة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس
دون الجميع) (ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى
العلم بنفس الحقايق) (وان صح لانه لا خلاف فيه) (بل لابد من
العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها) (ولو قال والمراد بها الجنس
مكان فيها اطافة) (ولا يرد ان يكون الغرض منه الرد ينساق

كما قيل تمحل
نسخه

ان كون الغرض
نسخه

ما سبق ان الغرض منه التنبية على وجود ما يشاهد من الاعيان
لتمكن التوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم لانه لا تنافي
بين الغرضين (نعم دعوى ثبوت جنس الحقايق لا يقيد ثبوت ما
يشاهد (الا ان يقال يفيد بناء على ان الاحق بالثبوت ما يشاهد
(وما يقال ان المراد سابقا التنبية على وجود جنس ما يشاهد
ليس بشئ لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال
بما يشاهد لا يجنسه فتأمل يقال في القطع بانه لا علم بجميع الحقايق
نظرا لانه ينفيه قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وذلك غير
خفي على الخفي بتفسيره هذا (وينقدح منه انه ينفيه ايضا علم
الحق بجميع الحقايق (ولو كان مرادهم ان لا علم لعامة الناس
فالكلام يتم من غير الناس (قال * ولا يعدم ثبوتها * ربما يتوهم انه
تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم
بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه (ودفعه ان المراد انه رد
على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم
بعدم الثبوت (نعم لو قال ردا على القائلين بالشك ابداء في ثبوت
الحقايق لكان اخضر (قال * خلافا للسوفسطائية * اي
للطوائف السوفسطائية فطائفتان ينكران الحكم الاول (وطائفة
الحكم الثاني كما اشرنا اليه (قال * فان منهم من ينكر حقايق
الاشياء * وانكار حقايق الاشياء (يستلزم انكار ثبوت الاحوال
لها (لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها (فلا يأتي ما يقال
لا اختصاص لغيرهم بحقايق الاشياء بل يقولون ما من قضية
بدنية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة
(فالأظهر ان يحمل الاشياء في قوله * حقايق الاشياء نافية *

على المعنى الاعم نعم لا يشمل انكار حقايق الاشياء انكار القضايا
النسبية ويتم قوله فالأظهر بالنظر اليها (قيل سموا عنادية
لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى امر آخر
(ويمكن ان يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بان لكل
قضية معاندا ومقتابلا فرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لاخر
(قال * ومنهم من ينكر ثبوتها * اي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر
فلا يثبت الاشياء الا في الاعتقاد (والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا نظرا
الى ان الصفر اوى يجد السكر في فيه مرأ (ونحن نقول يحتمل انهم
وقعوا فيه من اجتماع المصنوية على ان الواجب على كل مجتهد
وتابعيه ما أدى اليه اجتهاده (وليس فيه حكم معين بل حكمه
تابع الاجتهاد (ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد
وكذبها بعدمها (قال * وهم العندية * نسبوا الى عند بمعنى
الاعتقاد (وكما يقال هذه المسئلة عند أبي حنيفة كذا (ولا يخفى
انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين
(الا ان يقال لم يريدوا يكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل
لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات (بل ارادوا
ان لا ثبوت لها الا في الاعتقاد (قال * ومنهم من ينكر العلم
بثبوت شئ ولا ثبوت * يستفاد منه انكار العلم بثبوت شئ ولا ثبوت
دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك (لانهم لا يعترفون بالعلم
بلا ثبوت المعدوم (فكانه اريد بالشئ هنا المعنى الاعم من الوجود
(وقوله * ويرغم انه شاك * مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد
(ويظهرون عن انفسهم الشك في كل شئ اشارة الى انهم
اعتقدوا كونهم شاكين (وان انكروا الاعتقاد (وقيل اراد

بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد (وقه ان القول العاري عن
 الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم) يقال هم افضل
 السوفسطائية (قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب
 الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب
 الجزم بانتفاء شيء منهما بل بالشك) الا ان يقال يفيد الانتفاء
 بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة (وهو ان ما لا دليل
 على ثبوته يجب نفيه) ومنع ذلك فهم امثلهم لغرض تمسكهم بالطريق
 الضعيف (ولان كون الشك مزا في ثم الضعاف لا يوجب
 كونه مزا في الواقع بعد اعتقاده) ويمكن ان يقال الشك افضل
 من الجاهل جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق
 (فلذا جعلوا امثلهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق
 اساميهم ومنشأ مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن
 ان يكون في العالم عقلاء يتخذون هذا المذهب بل كل غلط
 سوفسطائي في موضع غلطه) قال * لا تحقيقا * اي لنا في اثبات
 دعوانا (لا في رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما توجه
 بعد اقامة الدليل على دعواه) فينبغي تقديم دليلهم على هذا
 الكلام (على ان لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم) قال
 * انا محرم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها
 بالبيان * دفع شبهة اللا ادريية به ظاهر (اما دفع شبهة العنادية
 والعندية به) (اما بان الجزم حقيقة من الحقايق) (وقد ثبت
 من غير ان يتعلق به اعتقاد) (واما بان الجزم بالضرورة) بثبوت
 بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان
 او البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان

يخيلون
 نسخة

لا يكون

لا يكون باطلا (لكن في صحته في البيان خفاء) (لا ان يراد بالبيان
 البرهان) فالاولى بالعيان والبرهان بقى ان الجزم ببداهة العقل
 ايضا يدل عليه فلا وجد لتركه لانه غير داخل في العيان لانه
 ظاهر في الحس (قال) * ولاننا فائدة * الدليل الالزامي مع انه
 لا مناظرة معهم كما سيجي حفظ الطالب الحق عن فسادهم (فانه
 اذا ذكر ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض
 مكاورة رسيخت فيه اعتقاد بطلانهم) (ومن منهم فذكر الدليل
 الالزامي لا ينافي ما سيجي ان الحق انه لا مناظرة معهم) (ولا حاجة
 الى ان يقال في دفع الثاني ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم
 اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي) (وان ذكره في الكتب
 الكلامية عار عن الفائدة) (ومما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني
 ايضا كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركه من مقدمات يقينية
 فقابلته بالاول في ان الاول بمجرد التحقيق) (وبهذا تحقق ان
 قوله الزام ليس يجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر) قال
 * ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت * اي ان لم يتحقق نفي جميع
 الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شيء من الاشياء (فقد ثبت اي جئنا
 الاشياء) (اذ قد عرفت ان المراد الجنس) (ردا على القائلين بانه
 لا ثبوت لشيء من الحقايق) (فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء
 ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي
 المتعدد لا يستلزم ثبوته) (ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق
 النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك
 يلزم تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقايق
 لكونه نوعا من الحكم) (وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى

(وهو ثبوت جنس حقايق الاشياء يستلزم فطلان نفيه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين) لان نقي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شئ وان لا يتحقق النقي وهو شئ واذا بطل تحقق النقي فقد ثبت حقيقة الشئ (قال * ولا يخفى انه انما يتم على العنادية * هذا بخلاف ما ذكره في شرح المقاصد) انه يتم الالتزام على العنادية والعندية والحق معه (لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد) فيقال له ان لم يتحقق لاثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها (والا يتحقق النقي وهو حقيقة من الحقايق هذا) وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن قساده فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلاث منهم (قال * قالوا ان ضروريات منها حسيات * المشهور ان هذا دليل اللاادرية والاكتفاء باستدلالهم لاثبتهم امثل السوفسطائية) فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى (او نقول هذا دليل اللاادرية فلا ضمنية) ودليل نفي الثبوت للفرقتين الاخرين بضميمة ان ما لا دلائل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم (ودليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد) مما لا ينافي دعوى الثبوت في نفسه فلا يهمل التعرض له لمن يدعى ثبوت الشئ في نفسه (قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق) وقال غيره اطلاقهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها (يفيدهم الثبوت فيما يرونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا الاح لهم في يادي الراي) ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبه له

على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبد للعقل ما لم يأتل حق التأمل (لانه وقع للعقل ما وقع) قال * والحس قد يغلط * الغلط بحركة ان يعني بالشئ فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كعدم (والغلط بالطاء في الحساب وغيره) (او هو في المنطق وما هو في الحساب بالتاء) كذا في القاموس (ومن البين ان اطلاق الغلط من اللاادرية) بناء على زعم الناس (وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط) فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة للواقع ويكون الكل مشكوكا (كيف يحكم بان الغلط مكشور) وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكشورا لان اكثر الاحكام غلط على رايه اذ لا ثبوت لشئ (وكون رؤية الاحول الواحد اثنين) (ووجدان الصفراوى الحلومرا غلطاً) (لا يضح على زعم العندية ايضا) لان لهما ثبوتا تابعا للاعتقاد (وكذا اطلاق الحسي والبدهي والضروري والنظري) فانها تصديقات مخصوصة (من قال اطلاق الغلط على زعم الناس) فقد كان في غاية ضيق العطن (ولم ير الا واحدا من كثير كان في غاية العطن) (ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحسيات والبدهييات لانهما اظهرهما فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى) والمراد بالاحول الغير القطري (فان القطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله) (وقوله اثنين مصدر اي يرى رؤية اثنين) (وكذا مرا اي يجد الحلومرا وجدان مرويصيه اصابة مر) (لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوي مفعولين يكونان بمعنى اليقين) قال * وقد يقع فيها اختلافات * واحد المخالفين غلط فلا امان فيه * ويعرض شبه فيفتقر

في حلها الى انظار دقيقة * فيكون في معرض الغلط لاحتمال
ان لا يرتفع الشبهة او يغلط في رفعها (وهذا اولي مما حل الشارح
عليه) (من ان الاختلاف فيها ينافي البداهة كما يشعر به) قوله
* والاختلاف في البديهي لعدم الالف والخفاء في التصور لا ينافي
البداهة * ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات
وضوحا وجلاء بالنسبة الى الازدهان قرب بديهي جلي عند احد
خفي عند آخر (او نظري فلا بديهي يعتمد على بداهة) لجواز ان يكون
مدعى البداهة فيه مخطئا (قال * فلما غلط الحس في البعض *
لما كان دليل السوفسطائية الزاميا يكون البحث معهم نافعا) (لانه
يمنع الازام) (والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب
عليهم) (واما الامتناع عن ان يلزمونا فالبه طريق وسيع) (قال
* لاسباب جزئية لا ينافي الجزم ببعض * وليس سبب عام
للفلظ بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا في مثل ادراك
حلاوة العسل) (قال * وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي
حقيقة بعض النظريات * فيه انه يكفي انفي العلم منسافة كثرة
الاختلاف للجزم بالحقيقة) (ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى
الدليل وهو حقيقة النظرى منسافة كثرة الاختلاف لها فافهم
واستغن عن ان يجعل حقيقة بعض النظريات بمعنى حقيقة بعض
النظريات في نظر العقل) (او بتقدير اعتقاد حقيقة بعض النظريات
فانه شان القاصرين) (قال * والحق انه لا طريق الى المناطرة
معههم * فلا ينفع التحقيق ولا الازام) (لانه لا معتقد لهم حتى
يذكر في الازام بل كل حكم عند غير اللاادرية منهم خيال ووهم
لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما) (فن قال

ونظري
صبغة

للإلزام
نسخه

ما ذكره

ما ذكره الشارح في الزامهم لبس بشئ (لانهم لا يعترفون الا
بالخيالات والاهام) (بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم
بنفي الحقايق مطلقا) (وهذا النفي من جملة الحقايق) (فثبت
بعض ما نفيتهم) (فصوابه لبس الاخيالا ووهما كيف وجزمهم ايضا
لبس الاخيالا ووهما عندهم) (وقوله * لانهم لا يعترفون * اى
لان اللاادرية) (فالمراد بعلوم المعلوم التصديق) (والافهم
يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين) (ولك ان تقول
لا يعترفون بالشك ايضا) (بل يقولون انا شاكون في انا شاكون
وهلم جرا) (ولك ان ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا) (فالمراد
بالمعلوم البقي) (وفيه انه يكفي للاثبات الفطن الصادق) (وحل
المعلوم على المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعيد) (قال
* بل الطريق تعذيبهم بالتار * لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم
سرا حتى يرد انه غير مجوز) (واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء
على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية برغمهم
(ويمكن ان يكون نسبهم الى سوفسطائية) (لانه لا حكمة عندهم
الاموهة ذكل ما يسمى حكمة عندهم خيالات واهام اوسكوك
او امور غير ثابتة تابعة للاعتقادات) (فلا علم حقيقيا ثابتا على مر
الدهور) (قال * فيلاسوفا اى محب الحكمة * الاوجه ان محب
الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم) (وبناء الكناية
على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدوا لما جهله) (قال * واسباب
العلم * لما اثبت العلم بالحقايق ردا على السوفسطائية) (وكان
منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل او النظر المتفرع
عليهما) (عقده باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلاثة

تلك الحقايق
نسخه

إشارة إلى إثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة
في تصحيح تحقق العلم بحقايق الأشياء (وإنما أتى بالاسم الظاهر
دون الضمير كما هو الظاهر) لئلا يتوهم عوده إلى العلم المتعلق
بجنس حقايق الأشياء (مع أن المراد بيان أسباب العلم من غير
ملاحظة إضافته إلى شيء) وعرف العلم على وجه التدرج فيه
إدراك الحواس لأنه مع كونه أرجح السبب يجعل الحواس من أسباب
العلم (قال * وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به *
لم يكتف بقوله * يتجلى بها المذكور * لأن النور صفة تتجلى بها
المذكور (وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن
قامت هي به) ولأن إدراك الحيوانات العجم داخله فيه وليس
بعلم (فأخرجه بقوله * لمن قامت به * لاختصاص من العقلاء
(وفيه أنه لو فسر من يدوى العقول لخرج علم الواجب (فيلغو
قوله * الخلق * ولو فسر يدوى العلم لزم الدور (ويمكن دفعه
بان العلم المأخوذ في تفسير من (أعم حتى يشمل الظن فتأمل
(والمتبادر من الباء السبب المقتضى فيخرج الحيوة والوجود مما
هو شرط في التجلي (لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لأنه
صرف عن الحقيقي (قوله * صفة * واكتفى في بيان التجلي
بالإيضاح (ولم يحمله على الانكشاف التام (لئلا يخرج عنه
التصديقات الغير اليقينية جميعا (وفيه آخر على أنه لا يصح
الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الإيضاح (بل يجب
تخصيصه إلى أن يخرج الظن دون غيره (وفيه بحث لأن صاحب
الموقف (قال تسمية الظن والجهل والتقليد علم بخلاف العرف
واللغة والشرع (وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازا

(وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج
عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضا
(لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام
وانشراح يتجلى به العقدة هذا (فترجيحه على التعريف الثاني
لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب
المرجوحية (وحل المذكور على الجارى على اللسان دون المذكور
بالقلب (لأنه المتبادر من الذكر لكن إطلاق المذكور بهذا
المعنى على المعنى (تسمية للشيء باسم الدال (وتبه على أن المراد
بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلا
(وفي وجود ما لم يذكر أصلا وأو بوجه أعم تأمل (قال * بخلاف
قولهم صفة توجب تمييز لا يحتمل النقيض * إشارة إلى ترجيح
التعريف السابق (وتنبه على وجه اختياره وقد عرفت هذا
مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه (وفي قوله * وللتصورات بناء
على ما زعموا من أنها لا تنافيض لها * إشارة إلى مرجع آخر
للاول عليه وهو ظهور شمول الأول للتصورات وضعف شموله
لضعف المبني لأن كثيرا من الأحكام المنطقية مبنية على إثبات
النقيض في التصور (وفيه أن إثبات الأحكام للنقيض في التصور
لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور (فليكن الإطلاق
مجازيا (ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق
ويكفى في صحة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من
النقيض في التصور نعم التعريف الأول مرجح حتى قبل أنه
أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم (ومن وجوه الترجيح
أنه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بإدراك الحيوانات

وقد حفظ التعريف الاول (وقد عرفت ما فيه وان اخراج
الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض
(بان يراد عدم احتمال النقيض جمالا او مالا) فان الجهل المركب
يحمل ان يظهر في دليله ضعف فيحمل المجهول نقيض ذلك
التمييز (وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحلها
ليخرج عنه امثال الشجاعة) فانها توجب تمييزا لكن لا لمحلها
(بل لمن لا خطتها بخلاف العلم فانه يجعل محله متممرا كما يجعله
متممرا كالشجاعة) (وانه يقتضي ان لا يكون النفي والاثبات علما
بل ما توجها) (وكذا التصور) (وانه يحتاج استثناءه) قوله * لا يحمل *
الى التمييز الى التجوز والمقصود نفي احتمال متعلق التمييز بنقيض
التمييز (وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع
احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه) (ويحتاج دقعة الى دقة
(قال * بخلاف علم الخالق * جعل قوله * للخلق * قيدا للعلم
ولك ان يجعله قيدا لاسباب العلم اى اسباب العلم المتأصلة للخلق
(وقوله * من الملك * بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس
افضل) (وان الاله ببيان اسباب علم البشر) (وقوله * فانه لذاته
لا لسبب من الاسباب * قيل يريد لا تسبب غير ذاته لثلاثين في
قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه اوضح اطلاق السبب على
ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد * ان السبب المؤثر في العلوم
كلها هو الله تعالى * وفيه نظر) (ولك ان تجعل اللام في قوله
لذاته صلة الثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته
لا لسبب من الاسباب ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله * الخلق *
ويصح ان اسباب العلم ثلاثة ذل اسباب العلم تعالى لانه لذاته (ولم يرد

الى دقة نظر
نسخه

اطلاق

اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في
الثلاثة نعم في كونه علما تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته
تأمل لان السمع والبصر فيه لا تكشف المسموع والبصر (الا
ان يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببي تعلق
علم بهما تأمل فانه دقيق جدا بقى انه يتوقف العلم على حيوة
ووجوده) (والقول بان معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير
مدخلية ما لا يستند الى ذاته لا ينفي كونه لا بسبب من الاسباب
لان جميع الاسباب مستند الى ذاته (وفي قوله فانه لذاته رد على من
قال انه عين ذاته) (وان ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة
للملك والجن كما يقتضيه سوق اليسان غير ظاهر لا بد لثبوتها
من دلائل سمعي) (ولك ان تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح المصايح
النبوية انه قال صلى الله عليه وسلم) (من اكل هذه الشجرة
المنانة فلا يقر بن مسجدا فان الملائكة تأذى مما يتأذى منه
الانسان) (قال * الحواس السليمة * بخلاف المأوفة) (فانها
لا وثوق عليها فلا نصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه
(ولذا قيد الخبر بالصادق) (ولا يكفي التقييد) (اذ لا بد من العلم
بالصدق ايضا) (ولا وجه لاطلاق العقل عن عقول السلامة هذا
(وفي بحث لان الحواس المأوفة والخبر الكاذب) (يفيد ان التصور
فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلاثة) (الا ان يقال اريد
بالاسباب ما يعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير
اليقيني على ما زعم الشارح) (والا لم يخصص الاسباب فيما ذكر
لان الحسن المأوف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير
اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج

ما يفيد غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به (الا ان يقال انما جعله شاملا زعم انه كذلك (لا لانه المناسب للمقام (لا يقال الامر والنهي ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرتا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة (لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمها من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع (بقي ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفردا كان او مركبا فهو من اسباب العلم (وانما جمع الحواس وافرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد (والحواس خمس والخبر الصادق نوعان (قال * ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج * اي من جنس الخارج من العالم * فالخبر الصادق دالا فان كان آله غير المدرك فالحواس والا فالعقل * المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات (وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس (وهو المازاد بالنفس عند المتكلمين (والقوى المودعة في اجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولاجزءه فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف لاجزاء الشيء لا يسمى آله (وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكماء (فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار (ويتحد معه بالذات لان قوة الشيء لا يجب ان يكون مغايرا له بالذات بل يكفي في تحققها للشيء التغير بالاعتبار حيث عد الطيب المعالج لنفسه قوة نفعه بالحواس خارجة عنه وبالجمله (قوله * والا فالعقل * يفيد ان العقل آله ليس غير المدرك (فينبغي ان يترك وصف الآلهة بغير المدرك (على ان ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك

الحواس يوجب ان يكون الحواس مدركة (الا ان يجعل السابق تجوزا فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى ان لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول (ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى ان لا تكون صفة فيه (قال * فان قلت السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى * الاولى ان يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف (وقوله * من غير تأثير للحاسة * الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى (ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء (وقوله * والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير * فيه لان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار (فالسبب الظاهري كالنار هو النفس وبما يقضي منه العجب ما قيل (فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيد له فكيف يكون طريقا له (قلنا صدق الخبر بسبب وطريق للعلم بمضمونه (هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل (قوله * قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد * انا نختار شقا رابعا (اذ محصل السؤال ترديد بين ثلثة امور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق (وما اختير في الجواب رابعها لانه ارادة السبب الظاهري المقصود المتهم الذي امرنا على الاقتصار عليه بلسان الشرع (حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلوة الوقية ومن حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه (وقوله * يشمل * الظاهر فيه (وان يشمل وكأنه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق

في قوة التزديد في المراد (فكانه قيل ان ازيد كذا وان
 اريد كذا وان اريد السبب المفضي في الجملة ليشمل) وقوله
 سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم * رفع لكون الحواس
 راجعة الى العقل كالوجدان (والحدس والتجربة ونظر العقل
) ويمكن ان يقال اقتصر وا على الثلاثة لان ثبوت الشروع بالعقل
 الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة
 بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول
 عليه الصلوة والسلام (وان يقال لما كان انكار العلم بحقايق الاشياء
 من سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو آمن عن الخطاء
 من اليد يهيات لا يؤمن عليه) ارادوا ان يبالغوا في سببيتها
 بحصر السببية فيهما (ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي
 هو مبنى الشرايع والعقائد بالنسبة اليهما كالأعدم ضم اليهما
 وحصر السبب فيهما بالغة في سببيتها بتزليل ما عداها لنقصانها
 فيها بالنسبة اليها من العدم) وانما قال معظم المعلومات الدينية
 لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خير الرسول (ولك
 ان تقول الجميع مستفادة من الشروع ويأيد به وان لم يتوقف عليه
 فالخبر الصادق بما لا بد منه في كمال الوثوق عليهما (والحق ان
 بضوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والزلزل
 وهو ان الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة
 ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقرار الحواس فانها بعد استعمال البصر
 مثلا على وجه خاص تحصل العلم بالحواس (وبعد استعمال الخبر
 الصادق يحصل العلم بمضمونه) وبعد استعمال العقل يحصل العلم
 الا ان له استعمالا مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة (ففي

وان لم يرضوا
 نسخته

بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما
 (وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات
 مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص (وفي بعضها بملاحظة
 وملاحظة احكام مترتبة دفعة) فان الله تعالى يخلق العلوم
 عقب هذه الاستعمالات (ولو كان حصر الاسباب منقضا
 باستعمالها لانتقض سببية استعمال الحواس الخمسة ايضا
 وانما التجربة فليست الا تكرار الحس * قال والحواس جمع خاصة
 بمعنى القوة الحاسة * المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس
 السلبية كما يتبادر الى الوهم (وانكر الصحاح وجود ثلاثي يشق
 منه الحساس حتى اضطر الى القول بانه كالدراك مأخوذ من الافعال
 على خلاف القياس (فكذا الحاسة بلا اشتباه) وهل جاء الحاسة
 من الاحساس كالحساس ام هي من مصنوعات ارباب الاصطلاح
 (لكن في القاموس حسبيت الشيء واحسسته ابصرت وعلمت
) الا انه لم يحطى الجوهرى من جعله الحساس من الاحساس
 كما هو ذاب به كانه غفل عما فعل (والظاهر انها مشتقة من الحس
 بمعنى العلم فتأمل * قال حس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة
 بوجودها * يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة
 خصال اخرى (وظهر السوف انه قصد تقييد الخمس بالضرورة
) لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف
 عن الظاهر (ولتحمل على تقييد الموضوع) وقد يقال قد تقرر
 ان العدد لا يقيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر
 (ولا يخفى ان كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية
) بل وجودها لم يعلم بالضرورة ولا بالبرهان (الا ان يقول المراد

بضرورة
 نسخته

الوجود الرابطي اى وجودها لمن قامت به * قال واما الحواس
الباطنة التي بينهما الفلاسفة فلا يتم دلائلها * فانها مبنية على
ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد
لا يكون مبدء لاثرين والكل باطل في الاسلام (ومنهم من قال
لبس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبت به بعض
علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادى
الامافى بعض الاحاديث) ان الميت يسمع بكاء اصحابه وهو خير
الا حاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما اورده الاصوليون
في كتبهم (وقد اوردها التوضيح والكشف وغير ذلك هذا) وفيه
ان اخبار الشرع كثرت في ان الروح يخرج من اعماق البدن فلو
لم يكن خلا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادى (واجمعوا
على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس
لا تدرك الجزء المادى) نعم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس
كما ينبغي * قال السمع * ابتداء بالسمع مع اللامسة يحتاج اليها الحيوان
اكثر مما يحتاج الى البواقى كما تقرر في محله لان سببية السمع للعلم اكثر
من البواقى لانه مما ينتفع به في السمعيات والنقليات (اذا سمعيات
لا تدرك الا بالسمع) وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع
ثم ذكر عقبيه بواقى ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة
هي فيها (ثم اتى باللامسة التي هي انسب بالذائقة منها بغيرها
لان الحيوان احوج بها بعد اللامسة ويشتركان في توقف علمهما
على التماس) والصماخ حرق الاذن وبالسین لغة كذا في الصماخ
(وضافة الكيف الى الصوت بيان ان لا يقوم العرض
وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ

انتهى
نسخه

او يتكيف الهواء المجاور للصماخ لتوجه وتشكله بكيفية انبعاث
الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل (وانظروا هو الشاقي
وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس
عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ) يقتضى
ان يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك
مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت (وهكذا في بواقى الحواس
والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات) وما يتعلق بها اذ كيفيات
الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك ايضا مدركة بها (ولا يخفى
ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر
فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف
مثلا في الرائدتين التابنتين من مقدم الدماغ كما اودعت الشامة
اودعت اللامسة (فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها
تمييزا لها عن قوة اخرى اودعت في هذا المحل قال تلاقيان
ثم تفرقان فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب
بل يتصل العصب اليمين باليسر ثم يفرق اليمين الى العين اليمنى
واليسر الى اليسرى كذا قيل (ووجه الاشارة انه لو كان قائلا
بالتقاطع لقال بدل يتلاقيان ثم يفرقان يتقاطعان فيتأديان
الى العينين) قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهي امور موهومة
الا يرى انهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بان الله تعالى
مرئى لانه موجود على ما سيجي في بحث الرؤية (ويمكن ان يقال
اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجي
واعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك واجيب
بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي

التابنتين
نسخه

وجودها * قال وهي قوة مودعة في الزائدين الح * لا يصدق
على الشم القائم باحدى الزائدين (فالاولى في الزائدة النابتة
وانما وقع فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق في كل من الزائدين
والحيلة كالطلبية ثو اول في وسط الثدي (والخيشوم اقصى الانف
والظاهر ان الادراك يتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء
التكيف بكيفية ذى الراجعة اى بمنزلة كيفية لظهور ان الكيفية
لا تنقل عن محله (واشترط الراجعة بحصول المزاج في الجسم
معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الراجعة في الجسم من غير
مجاورة جسم يفيد بالمجاورة الراجعة (اذ لا ينكر احد ان كل مجاور
لذى الراجعة يتكيف بمنزلة رايحه مع انه ليس فيه مزاج ذى الراجعة
فاشبه ان هذا لا يصح على مذهب الحكيم (لان فيضان الراجعة
عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصريف اثر عدم الانتباه
كدفعه بتجويز ان الهواء المكثب ليس هواء صرفا بل مختلطاً
بالعناصر بحيث يحصل له مزاج (ثم نقول لم لا يجوز ان يكون
حصول صورة الراجعة والصوت من حصول الراجعة والصوت
في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف
ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية * قال
وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان * الجرم الجسد
كالجرمان كذا في القاموس * قال وهي قوة منبثة في جميع البدن *
لا يصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو
مع ان لكل لامسة (ولذا قيل لامسة الكف اقوى من لامسة
سائر الاعضاء ووقع فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة (واستثنى
من جميع البدن الكلية والريفة والكبد والطحال والعنق * وقوله

الناتئة
نسخه

عند التماس والاتصال به * يريد عند تماس الحرارة والبرودة به
فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك
في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة لهواء الجار
بمجاورة النار * قال وضعت هي له * اى عينت او دلت * قال
لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى * اشارة الى ان تقديم قوله
لكل حاسة * على متعلقه اعنى قوله * توقف * للاختصاص
(ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة
ما يدرك بها (وكأنه لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع والبحوث
عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت (ومن يمنع ان كان
ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر
والحق (الجواز * قال والحق الجواز * ولذا قال المصنف * ولكل
حاسة منها يوقف * ولم يقل يمكن ان يوقف لئلا يلزم حصر
امكان الوقوف * قال فان قبل البست الذائقة * الظاهر ان يكون
ايرادا على ما ذكر من انه لا يمكن انه يدرك مدرك حاسة باخرى
ولا حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك (بل يكفي ان يقال
البست الذائقة تدرك حرارة المطعوم (ويحتمل ان يكون دليلا
آخر على حقيقة الجواز او رد ليبطل (ويحتمل ان يكون ردا
على المخالف في الجواز او رد ليدفع (ويمكن الايراد بان اللامسة
التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا * قال
والخبر الصادق اى المطابق للواقع * الاول تفسير الصادق
في اول مقام ذكر * وقوله فان الخبر كلام * ابيان صحة
تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون الخبر (وما ذكره في
تعريف الخبر مرسوم عن توجه النقص بالاخبار الواجبة الصدق

بما ذكره
نسخه

او الكذب (واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج المخارج) (والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب) بناء على انه لا يعرف الصدق الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء لشيء او ثبوت شيء عند شيء او انفصال شيء عن شيء فالتقيدي يدل على معلومية ثبوت شيء لشيء (والانشائي يدل على طلب الثبوت على احد هذه الوجوه والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ) فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج العقل (وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت (وهذا معنى قولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة) فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة (لكن لا يصح قول الشارح * فيكون صادقا * (وقوله * فيكون كاذبا * بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يتدفع نقض التعريف بالمركيبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام واعم (ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام

كما هو خيالي لبعض الاوهام (والانشائيات لانه ليس لنفسها خارج يطابقها ولا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لادلالة للكلام الاعلى طلب النسبة (ويندفع ايضا ان يضرب لنسبة خارجان حالي واستقبالي بل ثلثة خارجات ثالثها الماضوي (وربما يطابق احدهما دون الاخرين فيكون كاذبا وصادقا معا) (وكذا ضرب لها خوارج ثلثة على ان النسبة لمقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذه الزمان فتأمل قال وقد يقال ان بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهوبه ولا على ماهوبه اى الاعلام بنسبة تامة قال السيد السند في شرح المفتاح الاخبار اى الكشف (ولهذا عدى بمن (فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له او انتفاء عنه (وكذبه كشفه واخباره عن الشيء لا على ماهوبه (وحمل الشيء على النسبة اى الاخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت او الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال اخبرت عن زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة انقيام اليه (هذا كلامه وما زيفه كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله * اى الاعلام بنسبة تامة * وما ذكره من وجه البعد بهونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم اى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة (وقوله فمن ههنا يريد به ان من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب (فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا بين البيانين ورفع الخلاف بين الفريقين (قال * على نوعين *

في قوله لما انه لا يقع دفعة نظر
لانه لو اريد لا يقع ذات الخبر
التواتر دفعة وهو غير صحيح
لانه يقع باخبار كل واحد وان
اريد لا يقع الخبر المتصف في
التواتر دفعة فسلم لكن في قوله
بل على التعاقب والتواتر نظر
لان الحاصل على التعاقب
ذات الخبر ٥٥

لما يتجه انه لا حجر في ان التصور
نسخه

اي الخبر الصادق الذي هو من اسباب العلم على ان اللام للعهدى
على نوعين (قال * سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب
والتوالي * لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من جم كثير
الرفع عدم وقوعه دفعة (ودفعه بان وجه التسمية مبني على
غالب ما يقع مما لا يغنيك نعم يتجه انه لا موجب لوقوعه على
التوالي فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد (ودفعه بان التسمية
مبني على غالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شيء (في
القاموس التواتر السابع او مع فترات (قال * وهو الخبر الثابت
على السنة قوم * كانه احتراز بالثبوت عن الخبر الجاري على
السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على الستهم
(والقوم لغية مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر
(واعلمه على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة (وقوله * لا يتصور
تواطئهم على الكذب * قد افاد مصداق كونه تواترا وهو
كونهم قوما لا يتصور تواطئهم على الكذب (وفيه اشارة الى
انه ليس المذار على عدد والا لوصفهم به (وهذا المصداق
احسن مما صرحوا به وما ذكره انشراح لانه لا يتجه عليه ما
يتجه على ما ذكره من توهم الدور (لان العلم فرع التواتر فاثبات
التواتر به دور (وان كان دفعه ظاهرا (لان الاستدلال بالاثار على
المؤثر لا يوجب الدور (وقد اشار الشارح الى ان المراد بالتصور
التجوير دفعا لما يتجه من انه لا حجر في التصور يتعلق بكل شيء
(وكان وضع التصور موضع التجوير مبالغة في نفي التجوير حتى
انه خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شيء (وقد زاد
في الطوالع قيدين (احدهما ان يكون الخبر عن محسوس (وثانيهما

ان لا يكون ذلك المحسوس ممتعا وهما زائدان كيف والخبر
عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب (ولذا
لا يفيد التواتر في المعقول (وكذا الخبر عن الممتنع (ويرد على
التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم على
الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا آخر (ولا بد لاجراجه من تفنيده
الحذ بالوصول منهم الى واحد (ومما يعجب ما قيل من انه يشكل
بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب
(وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم ينافي كونهم غير
متصور التواطؤ على الكذب (واعجب منه ما اجيب به من ان المراد
الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب
اقوم كذلك لما افاد جريان الصادق على الستهم اليقين (ولتوقف
العلم بخبرهم على معرفة الصدق (ومصداق الشيء ما يصدقه
(وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع
يصير سببا للتصديق بكونه متواترا (وقوله من غير شبهة تأكيد
اذ العلم لا يكون مع شبهة (ولك ان تريد عدم الشبهة في ان
العلم واقع به (ولا يخفى ان المصداق ليس بمجرد وقوع العلم بلا شبهة
(بل هو مع العلم بانه ليس هناك موجب علم آخر (ويمكن دفعه
بان المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة
(قال * وهو بالضرورة * يعني انه افاد المص بترك الاستدلال
كونه ضروريا (ثم كون الخبر المتواترا موجبا العلم الضروري
كما يفيد بترك الاستدلال عليه غير ضروري لانه كخبر الرسول
بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب
وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما سبذكر الشارح انه

ان مصداقه
نسخه

اولا يمكن ضروري لم يحصل لصبي لا يهتدي بطريق الكسب
ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك ثم
(ولا يذهب عليك) ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم
الضروري (وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري
تنافيا * والملوك الخالية * بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح
* والبلدان النائية * مع كونه اقرب الى الازمنة لكن عطفه
عليه في غاية البعد (ومجرد تحديد نظر وكيف لا ويكفي في
التثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم
بالملوك في البلدان النائية (فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين
على انه يلزم استعمال اداة الظرف في المعنيين في اطلاق واحد
لان كلمة في مشتركة بين ظرفية زمان وظرفية المكان فلا يستعمل
في اطلاق واحد فيهما (فلا يقال نمت في الليل والبيت (فان قلت
ما فائدة قوله * في الازمنة الماضية * بعد وصف الملوك بالخالية
وهل مضى في الازمنة الماضية (قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث
يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية (ولك ان تريد بقوله
في الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بانهم كانوا في الزمان
الاضلاني (وكذا بقوله في البلدان النائية فيكون امثلة العلم في
المنوات متكررة على حسب القبول (وبه يندفع بعض بعد العطف
على الاقرب (وقوله * فهذه امران * يدل على ان عبارته
السابقة مصروقة عن مقتضاها (وهو ان كونه موجبا للعلم
الضروري الى ان المقصود ان يجابه العلم ضروري (واما كون
ذلك العلم ضروريا فاستدلاني (وقوله * وانه ليس الا بالاجزاء *
عطف على القول العلم فهو في حيز الوجدان (وقوله * واما

على ان العبارة
نسخه

خبر

خبر النصاري * لا يتناقى ما في التلويح (واما خبر اليهود لان
بعض النصاري مع اليهود في اعتقاد القتل (وجعل اضافة
الخبر الى النصاري اضافة الى المفعول مع اياه عطف اليهود
سمج جدا (والمراد بخبر اليهود بتأييد دين موسى خبرهم بانه
قال موسى بتأييد دينه على ما في خلاصة الطيبي (والافتأيد
دين موسى ليس حسبا حتى يجري فيه التواتر (وقوله * فتواتره
ثم * لانه وان كثرت الخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين
لقته والسامعين للتأييد (على انه شاع الكذب فيما بينهم الى
ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قال * فان قيل خبر كل واحد
لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين *
هذا الاراد مصادم للبداهة فيبطل لكن الاولى ان لا يكتفي
في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لئلا يحل الشبهة عن القاصر ويجمع
قلبه برد اليقين من غير شائبة وساوس الوهم (فنقول محصل
الاراد تكذيب قضاء الضرورة بايجابه العلم (اولا بانتفاء المقتضى
(وثانيا بوجود المانع وحله طرق منها ان يمنع ان خبر كل واحد
يفيد الظن لجواز ان يفيد الجزم الغير الثابت اذ لامانع من افادة
خبر الواحد الجزم (ولو اريد بالظن ما يقال اليقين يمنع عدم
افادة ضم الظن اليقين لجواز ان ينتهي اجتماع افراد الجزم
الى اليقين (ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن (والا لزم
تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل للتأييد حين الاجتماع
المجموع من حيث المجموع (ومنها منع ان لا يفيد خبر كل واحد
الا الظن لجواز ان يفيد خبر كل واحد او بعضهم اليقين بان يكونوا
انبياء او بعضهم (نعم يلزم ان لا يوجد المنوات من غير ان يكون

وجعل اضافة
نسخه

في زماننا
نسخه

الوهم الخاسر فلذا اورد
ودفعه
نسخه

رسول ومنها منع ان لا يكون مع الجميع الا ضم الظن مع الظن
انما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وابس كذلك لانه نفس
الاحاد فليقد الاحاد ما لا يفيد كل واحد (وكذلك قوله * وايضا
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس
الاحاد * سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين
او كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد
بل واحد منها بمنع الاجتماع من ذلك (ولامكان حصول الجزم
الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقينيين
بذلك (ولجواز كون بعضهم او المجموع انبياء ومنع استلزام
جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع انما يستلزم لو كان
المجموع نفس كل واحد (وابس كذلك بل المجموع نفس الاحاد
وفرق بين كل واحد ومجموع الاحاد (ولا يذهب عليك ان هذا
الابرار كما يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين يقدح في تحقيق الخبر
المتواتر لانه لا يوجد قوم يمنع تواطؤهم على الكذب (ولاعلينا
ان اشتمل جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى
تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام (وقوله * كقوة الحبل
المؤلف من الشعرات * سند المنع او نقض اجمالى بعد التفصيل
قال * كالسمية * اى المنسوبة الى سومات هم قوم من عبدة
الاوثان قائلون بالتناسخ (وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس
(كذا في شرح المواقف (وفي القابوس البراهمة قوم لا يجوزون
على الله بعثة الرسول (وذكر في المواقف لمكرى البعثة سبع
طوائف السادسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة
بالنسبة الى الغائبين (لانها لا يمكن الا بالعلم بها بالتواتر (وانه

في تحقيق الخبر
نسخه

ان يشمل
نسخه

بعثة الرسول
نسخه

لا يفيد العلم اصلا بل الظن (وانه لا يجدى في المسائل اليقينية
(والجواب بالتفاوت في الالف والعادة ما ذكره الطوالع (وقال
الاصفهانى الاولى في الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف
ولما لم يكن ربحان الثانى ظاهرا سوى الشارح بينهما (وتفاوت
تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح والخفاء (وهو
الذى ذكره الاصفهانى (يمكن ان يكون بحسب المناسبة بالحكم
وعدمه (وكلام الشارح يعمهما (والتفاوت في الالف يمكن
ان يكون بوجود الالف وعدمه (وان يكون بتفاوت مراتب
الالف (قال * والثانى خبر الرسول الخ * اى الخبر فى الامر
الدينى ولذا قال عليه السلام اتم اعلم بامر دينكم وخالفه
ذوالبيدين (حيث قال فى جواب قول ذى البيدين اقصرت
الصلاة ام نسبت كل ذلك لم يمكن قائلا بعض ذلك قد كان
ذلك وصدقه صلى الله عليه وسلم (واصلح صلواته وادى ما تركه
متها سهوا (وفي قول الشارح * فيما بعد كان صادقا فيما اتى به
من الاحكام * تنبيه على هذا القيد (وقوله * اى الثابت
رسالته * اشارة الى ان المعجزة دليل النبوة لازمة على الدليل
كما يقتضيه التأييد (وقوله المؤيد اما اسم فاعل او مفعول
(وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه
المقصود بالبيان او الرسول مختص فى لسان الشرع بالانسان
(والاطلاقات الواقعة على الملك فى القرآن وغيره اطلاق لغوى
(وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يحمل الرسول والنبي
متساويين لينحصر الخبر الصادق فى القسمين ويستغنى عن
تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر

في القسمين لان نبينا رسول (على ان تفسير اسباب العلم الخلق
باسبابه الملك والجن والانس يأبى عن هذا التخصيص) لكن
في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو
الانس اليها والنبى يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كالنبياء
نبي اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك
شبه النبي صلى الله عليه وسلم علماء امته بهم فالتبى اعم من الرسول
(ويدل عليه انه عليه الصلوة والسلام سأل عن الانبياء فقال
بانه الف واربعة وعشرون الفا فقبل فكلم الرسول منهم قال
ثلاثمائة وثلاثة عشر جانا غفيرا) وقيل الرسول من جمع الى المعجزة
كأيا منزلا عليه (والنبي غير الرسول من لا كتاب له) وقيل
الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبى يقال له ولمن يوحى اليه
في المنام هذا كلامه (واورد على اشتراط الشريعة المجددة
بان اسمعيل عليه السلام من الرسل ولبس له شرع مجددا كما
صرح به القاضي) وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة اصناف
الكتب الا واحدا فان الكتب مائة واربعة (ويرد على التمييز
بالكتاب ان داود له كتاب ولبس برسول حتى فسر الكتاب بما
للاحكام واخرج الزبور عنه) ويمكن ان يدفع زيادة عدد
الرسل على الكتب بانه يحتمل شركة رسل في كتاب الا يرى
ان هارون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد
(ومنهم من اجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة
) ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه السلام على التفسير بمن له
شرع مجددا بمثل ذلك بان يقال يحتمل ان يكون شريعة ابراهيم
شريعة له بطريق وحي مجددا اليه (واورد على تعريف الرسول

منجددة
نسخه

المنجددة
نسخه

والنبي

والنبي على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة
من قبله فانه لبس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره
لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يأتي منه التبليغ (واجيب
بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممنوع) (اقول يمكن جعل ما
ذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول
انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو
المتبادر) (ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ
الحكم بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه) قال * والمعجزة
امر خارق للعادة قصده اظهار صدق من ادعى انه رسول
الله * قد اختصر عبارتهم المشهورة اعني فعل خارق للعادة
او ما ينوب منابه من الترك بقوله (امر فوضع الامر الشامل للفعل
والترك موضع الفعل وما ينوب منابه) فان تعجيز الغير كما يكون
باقتدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق
القدرة فيمن يعارضه لان يأتي بمقدور) كان يقول المدعى معجزتي
اني اضع يدي على رأسي ولا يتمكن من ذلك (وقوله * خارق
للعادة * احتراز عن ترتيب المفدمات النتيجة لدعوى الرسالة
فانه امر قصده اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن لبس
بخارق للعادة) (وقوله * قصده اظهار صدق * الاولى ان يقول
اريد به لان المريد هو الله تعالى) (وفي صحة اطلاق القصد على
ارادته تأمل) (واورد عليه انه لبس مراد الله بالامر الخارق
للعادة اظهار الصدق والا لكان فعلة معللا بانغرض) (واجيب
بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق) (فالقصد
ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى

مطال

تعريف المعجزة

ان الملايم حينئذ ان يقال قصده صدق من ادعى النبوة لان
المقصود بالدال ما اريد اظهاره لا الاظهار (الا انه ادرج الاظهار
للتبويه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل
وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدت معجزة نبويه ولا يقصد
بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه
فقد اراد الله به صدقه (وقد يحجب بان عدها معجزة على سبيل
التشبيه (واورد سحر المنتهي ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد
به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل
ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب
(وهذا الجواب اولي مما قيل ان السحر ليس بخارق للعادة بل
من قبيل ترتيب الآثار على اسباب كما باشرها احد ترتيب عليها
ان يخلق الله تعالى اياها لانه لا يتدفع به التباس المعجزة بالسحر
بخلاف هذا الجواب (فلذا لم يلتفتوا اليه لالانهم لم يتنبهوا على
انه ليس خارقا للعادة كما ظن (وقد احتز بقوله * من ادعى
النبوة * عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة (ومنه
الارهاصات وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان
وجودهم والارهاص بناء البيت فكانها بناء بيت اثبات النبوة
(قال * اى النظر في الدليل * الاول تفسير الاستدلال باقامة
الدليل يشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايها الخ
فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل (والنظر اما بمعنى
الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة
للمحركتين (وادرج لفظ الامكان سواء حل على الامكان الخاص
او على الامكان العام في جانب الوجود يشمل التعريف دليلا

الجيب هو الخيال وكذا المورد
بعده م

ما فيه السحر نسخه
لبس خارقا
قائله الخيال
نسخه م

والترتيب لازم
نسخه

لم يتوصل به على ما قيل او هو بمعنى الامكان الخاص وفائدة
ما ذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يجب ان يتوصل به بل
الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال (وللدليل
معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها (ويمكن
حمله على ايها شيئت (اما حمله على الاول (كما قيل فلان العلم
يكون بمعنى التصديق (وفيه نظر لما في المواقف ان اطلاق
العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف
واللغة (واما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما
جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه
يلغو حينئذ (قوله * بمطلوب خبري اه * الا ان يجعل قرينة
على انه اريد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور او لان العلم بمعنى يشمل
التصور واليقين (وقوله * ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى
العلم * بمنزلة الجنس للمعرف والدليل (وقوله بمطلوب خبري *
يخرج المعرف (وقوله * بصحيح النظر فيه * يقتضى ان يكون
الدليل المقدمتين لانها اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل
عندهم العالم مثلا (فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر
في احواله فخرجت المقدمتان (وظاهر عبارة شرح المواقف
ان المقدمتين ليستا دليلا (لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم
بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم ان يكون حاله ولا يلزم
ان يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المرتب الذي وجدته
صاحب الحدس وانتقل منه الى مظ خبري دليلا لانه يمكن
التوصل بصحيح النظر في حاله الى مظ خبري لان قيد الحثية
التي تخرجيه معتبرة في التعريف فتأمل (قال * وقيل مؤلف

قائله الخيال

م

على معنى مع م
قائله الخيال

م

لمقدمة التي
نسخه

من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر * اسقط القول عن التعريف
(والمشهور قول مؤلف لا غناء المؤلف عن القول) ولم يعكس
لأن الجار انساب بالمؤلف (ولا يخفى أن النظر في الدليل العقلي
دون اللفظي فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب
المقام) على أن ما قيل أن المؤلف الملفوظ يستلزم القول
المعقول بواسطة أن الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة
إلى العالم بالوضع مع أنه تكلف سمح لا يتم لأن المراد بالاستلزام
الاستلزام في الواقع لا في العلم إذ لا استلزام فيه في غير الشكل
الأول (ولا يلزم من القول الملفوظ وأن استلزم العلم بالقول المعقول
تحقق قول آخر لأن التعقل لا يستلزم التحقيق) نعم يمكن أن يقال
أن المراد باستلزام القول الملفوظ قولاً آخر استلزام مداولة
فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال
معناه على المسامحة المشهورة (ولك حينئذ أن تريد بالقول
الآخر أيضاً القول الملفوظ وأن اشتهر أن القول الآخر لا محالة
محمول على المعقول إذ التلطف بالدليل لا يستلزم التلطف بالمدلول
(وزيد عليه أن هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام
فلا يناسب) قوله * وقيل * لأنه يشعر بأن القائل من أهل
الكلام (وأن هذا ليس تعريف الدليل بل تعريف قسم
منه وهو القياس الأعم من الدليل بالمعنى الأخص) (إلا أن يقال
هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف
للبرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب) وأيده الشارح
بأنه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت
(وإنما اسقط ثلاثين شأول غير البرهان) وبهذا ظهر وجه آخر

هذا شروع في الرد على الخيالي

نسخه

قائلة الخيالي

نسخه

فإن هذا

نسخه

لكون

لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الأخص (قبل في تذكرة
ضمير لذاته تذكر أن للصورة مدخلا في الاستلزام وأن المستلزم
هو أمر وجداني) ونوقش بأن المستلزم للقول الآخر بحسب
الواقع ليس إلا القضايا إذ الصورة هي الأمر العقلي الحاصل
من الترتيب وليس أمراً متحققاً كالقضايا وليس بشيء لأن كلية
الكبرى وإيجاب الصغرى مثلاً من دواخل الهيئة وهي أمور
متحققة داخلية في اللزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا قولاً
آخر (قال * وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم
بشيء آخر * المراد بالموصول كاسب لاشتهار أن الدليل هو
الكاسب فلا يرد أمور يلزم من العلم به العلم بشيء آخر من غير
نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان فخرج المعرف (وفيه
ما عرفت أو اليقينيان وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على
طريقة الشكل الأول والقياس الاستثنائي) ويمكن دفعه بأن
المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة (وعلى هذا لو أريد
باللزوم في التعريف الثاني اللزوم في العلم لزم ويكون أوفق
بكون هذا التعريف أوفق به (قال * فلقطع بأن من أظهر
الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة الخ * لا حاجة
إلى قوله * تصديقاً له * لا ندراجة في المعجزة (ومعنى قوله *
وإذا كان صادقاً يقع العلم بضمونها قطعاً * وإذا كان معلوم
الصدق إذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أني به ما لم يعلم
فيجب أن يؤل (قوله * كان صادقاً في ما أتى به من الأحكام *
أيضاً بذلك ليكرر الأوسط) والمراد بما أتى به الأحكام التبليغية
كما يشعر به قوله * أتى به * وقيل هي المتبادرة من الأحكام

قائلة الخيالي

اذ كلية

نسخه

المورد الخيالي

نسخه

ما لم يثبت العلم بصدقه

نسخه

(وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالدلة القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من امر ذي البدين (وقوله انتم اعلم بامور دينكم (ويجب تخصيص ما اتى به بما اتى به عمدا لاسهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستناد ومن تبعه (والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم لبس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قال * والعلم الثابت به * اى بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم (هذا هو الظاهر) ويحتمل ان يراد والعلم الثابت بالاستدلال على ان يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلال (والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمينة اوفى الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله عليه وسلم استدلاليا لتلاي عزى الشك في كون خبره من اسباب العلم (وحاصل الرد ان التسكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتسكيك في العلم الضروري (ولا يرد عليه ما اورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغنى عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى وانه لا اختصاص بهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره (فلا وجه للتخصيص والا قرب ان يقال ان مراد المصنف قرينه من الضروريات في قوة اليقين وكال الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الادلة العقلية مستندة الى الوحي المفيض حق اليقين والى التأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الضيقة فان العقل يعارضه الوهم

رد على من ان هذا الخيالي الكلام نسخة م

فلا يصفو عن كدر هذا (واعلم انه لبس في كلام الشارح ما يفى انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب (وقوله * فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجزم الثابت * لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه اوقصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم (ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله * والعلم الثابت به ايضا هي العلم الثابت * علم بمعنى اخص مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حل قوله سابقا في الخبر المتواتر * وهو موجب للعلم الضروري * ايضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قال * في التيقن اى عدم احتمال النقيض والثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك * فسر التيقن بما يلايمه والثبات بما يلائمه (ولم يقصد اخراج شئ منها عن كونه مغنيا عن الاخر حتى يتجه ان تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات (ولا وجه بتكلف تفسير التيقن بما لا يفنى عن الثبات لان الثبات يعنى ذكره الموجب للتكلف والتكلف لا يفنى ولا يضمن (على ان المقصود المباعدة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد (وبهذا اندفع ايضا ما سبق من انه مستغن عنه بعد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالى (وانه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالى (ولا يخفى ان في قوله في التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم (قال * والا * اى ان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا * لكان جهلا * بانتفاء المطابقة * او ظنا * بانتفاء الجزم * او تقليدا * بانتفاء الثابت

لما سبق نسخة

رد على الخيالي م من الثبات نسخة

رد على الخيالي م

(فالمقصود به بيان فائدة قبول التعريف) وبهذا اندفع انها
لا تم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت
لكان احد الامور الثلاثة بل جاز ان يكون شكاً او وهماً بانتفاء
الاعتقاد (واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح
ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا
ذكره الشارح في شرح التلخيص) قال * فان قيل هذا انما
يكون في المتواتر فقط * لا يخفى ان ما ذكره من الاسولة ولاجوبة
لادخل فيها لقوله * والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت
بالضرورة في التيقن والثبات * انما هي متعلقة بما قبله فيستحق
التقديم عليه ومحصول اليراد الاول ان افارة خبر الرسول العلم
انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من اسبابه
(وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح
عد المتواتر منه قسماً من الخبر الصادق قسماً للخبر المتواتر) ولو بني
الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظته
رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم
الاستدلالي (ومحصول الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول
لا خبر الرسول مطلقاً وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر) ومحصول
اليراد الثاني ان ما علم انه خبر الرسول يفيد العلم الضروري
لانه اما المتواتر او المشاهد (ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم
كونه خبر الرسول بالضرورة لامضمونه) والعلم الاستدلالي
بمضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوساً حتى يتفقد فيه التواتر
او المشاهدة (ويمكن دفع جواب اليراد الاول بان ما علم من خبر
الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرنا وما سمع

لا في خبر
نسخه

من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اسباب العلم بالنسبة
الى عامة الخلق (وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر
لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه
(ويمكن اتمام اليراد بانه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم
بخبر الرسول ينبغي ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر) وله
تمة فانتظر غير بعيد هذا (فان قلت ما وجه قوله * او بغير ذلك
ان امكن * ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان
الاحكام التقريرية انما حلت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه
وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر
والنهي منه صلى الله عليه وسلم فانه اذا امر علم انه يحكم بانه
واجب (وعلم الوجوب من الخبر الضمني) قلت كانه اراد بالسماع
من فيه ما سمع من فيه وما في حكمه (ونوقش في جوده بل حديث
البينة متواتر وقيل انه حديث مشهور) ويؤيده انه قال ابن
الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر عيا طلبة وحديث من
كذب على معتمد فليتبؤ مقعده من النار تراه مثالا لذلك (قال
* فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ * منع لدعوى الانحصار
المستند الى الاستقراء) او اثبات لنقيضها (والخبر بقصدوم زيد
عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز ان يكون
الفسارع الخبر الكاذب) ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين
انه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل
منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه (بل الدلالة العقلية اقوى من
الوضعية) والجواب الذي ذكره (اما تخصيص الخبر
الذي عد من اسباب العلم فيستد لا بد من تخصيص الاسباب

بمشاهدة تواتره منه عليه السلام
نسخه

المناقش والقائل هو الخيال

ايضا (واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر
وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من اسباب
العلم (والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين) وقوله * مع قطع
النظر عن القرائن * تفسير لقوله * بمجرد كونه خبرا * والا
فتخير الرسول لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل
(والقرائن لا يتناول الدليل وضعا او ازاة فلا يشكل بخبر الرسول
(ويشبه ان لا يحتاج الى قوله * بمجرد كونه خبرا * اذ في تحقيق
خبر يفيد بالقرينة لعامة الخلق نظرا لانه يتوقف على عموم القرينة
لعامة الخلق (الا ان يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع
الخبر يفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا
لا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قومنا وانما بالنسبة
اليهم (فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر
عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول
دون الخبر مع القرينة (قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه
ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة
فانه لا يلزمه قرينة الا نادرا (بقي اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر
ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين
وعدم امكان تواطؤهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد الخبرين
في اتواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون
مقام آخر (ويخرج على جعل خبر الله وخبر الملك راجعا الى
خبر الرسول لكونه معلوما به انه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم
بالاتواتر او بالمشاهدة فانه يعلم من جهة او المشاهدة فينبغي يجعل
تحت المتواتر او المحسوس او يمكن ان يقال لا يصح جعل سبب العلم

ما الفرق
نسخه

ان يجعله
نسخه

الاستدلال

لا استدلال راجعا الى سبب العلم الضروري فانه يمنع الحكم عليه
بانه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما
ايضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة
والحكم عليه بانه يوجب العلم الاستدلال (والا وجه ان يقال
خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما خبر به الرسول
من امر الدين هو ما خبره الله اما بلا واسطة او بواسطة الملك
(واما جعل خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جمع
يحكم العقل بصدقهم لا محالة (وفيه ان خبر اهل الاجماع
استدلال فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم
الضروري (وما قد اجيب به من انه لا يفيد بمجرد مع قطع النظر
عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا تنقص له بخبر الرسول
كما ظنه الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول يلزمه الدليل
والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر
عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع (لا يقال فليكن معنى
قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالة بالنظر الى الادلة
الدالة على حجته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح
(لانا نقول دفع الشارح ما نقله لاجابة القائل (نعم لو كان عبارته
يعنيها ما ذكره لا يمكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة
ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بان الشارح دفع ما علم من قول القائل
ويمكن ان يدفع ايضا بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول
علم من طريق الاجماع (وبان الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق
بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته
والعامة يقلد ونهم في ذلك وبان الاجماع انما يفيد العلم لو كان

يتمتع الحكم
نسخه

ما اخبر به الرسل
نسخه

وما اجيب به
نسخه
كما يحسبه
نسخه

دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة
مواترا * قال واما العقل * عدل لقوله * فالحواس الخ * ولقوله
والخبر الصادق * وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الا ان وقوعهما
في مقام التفصيل تزلهما منزلة المصدر باما (ولا يبعد ان يقال
اما المجرد التاكيد من غير قصد التفصيل اكد الحكم بسببية العقل
لان في كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبنى على
المساحة وعدم تدقيق النظر كما مر * قال وهي قوة للنفس بها
يستعد للعلوم والادراكات * قبل جعل العقل قوة للادراكات
ينافي ما سبق ان العقل ليس الة غير المدرك (واجيب بان
وصف الشيء لا يسمى الة في العرف ولا يسمى غيرا في الاصطلاح
والاظهر ان قوة الشيء لا يجب ان يغيره بالذات فليكن العقل
قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات وينتج ايضا
ان العقل لو كان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن
دفعه بانه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينك عن استعداد
ما دام موجودا (والاظهر ان المراد بالاستعداد الممكن (لاما
يقابل العقل وينضاده (ويؤيده انه وقع في التلويح بان العقل
قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق (وذكر الادراكات بعد العلوم
للاشارة الى الفطن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتلواها
اولا تناول الظن على ما رعم الشايع (ولا ينقض بالحواس لانها
ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطاقا بل قوة
توجب استعداد الاحساسات اذ المراد قوة لاستعداد ادراك بدونها
باعتبار الحصر المستفاد من تقديم انظر في قوله يستعد
واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد

وان خليا
نسخه

بانه موجب الاستعداد
نسخه

للعلم بدون العقل * قال وهو المعنى مقولهم غريزة يتبعها العلم
بالضروريات عند سلامة الالات * يعني ان مأل التعريفين واحد
وهذا يخالف ما في التلويح ان العقل اطلقه الحكماء وغيرهم
على معان كثيرة (منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك
الحقايق (ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات (الا ان
يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهومان يخالفان
لاختلاف المذهبين فالسمي بالعقل قوة لها تاثير عند الحكماء وعند
اهل الشرع او قطري يتبعها العلم بالضروريات من غير تاثير منه
بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى (ويتجه انه ان اريد بالعلم
بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة الى ذكر قوله * عند سلامة
الالات * ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها (وان اريد العلم
بالفعل لا يكفي شرط سلامة الالات كما لا يخفى (ويتجى ان يراد العلم
بجميع انواع الضروريات والافلا يتوقف على سلامة جميع الالات
قال * وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات
بالمساهدة * قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين
النفس والعرف واللغة على مغايرتها (وفيه نظر لان المدرك
لا يسمى مدركا به فلا يقال لا مضارب انه مضروب به فالمتبادر
منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهر
مخفى انما الواضح انه قوة للعلم جوهر كان او عرضا (والمراد بالغائبات
مقابل المحسوسات (والمراد بالوسائط ما يقابل المساهدة
(وتعم التعريفات والاداة والمحسوسات التي ينتزع عنها الغائبات
والمراد بالمساهدة اعمال الحواس لا ادراكها والا فهو ليس بسبب
ادراك المحسوس قال * فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك الخ

بمعنى ان مأل
نسخه

قائله الخيالي

يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من اسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشانه وبيانه لوجود المخالفين وفيه انه لا يرد به انكار السمنية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة (واجيب بان عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا اجود) ولو جعل قوله ايضا ناظرا الى قسمي الخبر اى العقل سبب كقسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن ان يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم (لكن يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصريحاً بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقسامه) فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشئ من الخلاف (واعلم ان انكار السمنية لا يختص النظريات بل يعمها وما سوى المحسوسات على ما في شرح المواقف فينشد جمل العقل سببا في مقابلة الحس يرد مذهبهم ثم اعلم ان المنكرى النظر طائفة اخرى هم الملاحدة المنكرون لافادته بلا علم مرشد) ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرد الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته (ولك ان تجعل قوله * فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم ايضا فتأمل * قال بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء * اى تناقض نتائج الاراء (وجعله قسما للاختلاف مبنى على ارادة تناقض اراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله * فان قيل * دليل السمنية (قديم دليل بعض الحكماء مع تأخرهم في الذكر لان ابطال مذهبهم اهم لان شبهة السمنية لكونها مصادرة لكثرة الاحكام البديهة اغنى عن الابطال

قوله فتأمل لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سببا لجميع المعلوم والرد عليهم انما يحصل باثبات الكلية كما لا يخفى

من شبهتهم (ولك ان تقول جعله الشارح دليلا للفريقين نصرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات (لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدي النتيجةين حقا والا لارتفع التقيضان فبستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها) (لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفادة حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز خفية النظر المعارض ينفي حصول العلم من النظر هذا) وشبهتهم لا يتوقف على تناقض الاراء بل يكفي تناقض الاراء (فذكر التناقض لا بخصوصه (وذكر خصوصه لكونه اقوى (لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكرى النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه او تنبيه في صورة الاستدلال) (لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة تصديق الغير البقي فينفع المناظرة معهم وينع مطلوبهم * قال على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل * سيأتي ان الاستدلال النظر في الدليل فقوله ينظر العقل مستدرك لا يحصل له (ثم هذا زيادة من الشارح بأخذ ما ذكرنا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر (وكون الدليل مشتملا على اثبات ما نقاه على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر مطلقا ظاهر) (واما على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر في الالهى فلانه يفيد ان ذات الله وصفاته لا يعلم بالدليل (وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيد النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه

ما لاجله النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرف ان انت
اهل له فانه ربما يكتبني بالاشارة فيعرف منك مقدار البصارة
فان لم ترش بذلك فعد نفسك من اهل الخسارة * قال فان زعموا
انه معارضة للفساد بالفساد * لاحاجة لهم الى ذلك فان لهم
ان يقولوا ان الانكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادته اليقين
والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لاعلى توجه اليقين
وقوله * اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا ولا يفيد فلا يكون
معارضة * يرد عليه ان افادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه والحجج
الالزامية شائعة في الكتب (والقول بعدم افادته تقون) فان قلت
القول بانه معارضة للفساد بالفساد اعتراف بفساد المعارض
والخصم غير معترف لفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالتزام
وايضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالتزام (قلت
ما يوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا
واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفساد الذي يجب ان يعترف
بفساده بالفساد فيصلح الالتزام فكيف يسمع غلطة الالتزام
واحكامه بما لا تجوز في ما بين الاثام * قال فان قيل كون النظر
مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك نهى
قولنا الواحد نصف الاثنين * لا ينبغي ان قوله كما في قوائمه ملق
بقوله لم يقع فيه خلاف (فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك
(وجعله قيداً للمنفى دقة اقلب ليس فيه رقة) وتحقيق قوله
وان كان انظر يا يلزم اثبات النظر بالنظر * ان المراد يلزم اثبات
افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قوائمه كل نظر
صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة

على معرفتها يستلزم الدور (والقول بان المقصود انه يلزم من اثبات
هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان
اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة
ما تحته هذا النظر الجزئي فالمراد يلزم الدور لزوم لازمه وهو
توقف الشيء على نفسه تحمل من غير موجب * قال قلنا الضروري
قد يقع فيه خلاف * لاختفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري
المقابل للاستدلال انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل
للاكتسابي فالوجه في الجواب التزديد في الضروري ومنع لزوم
عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري
على تقدير آخر هذا (ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان
قطريا او عارضيا) واستدلال الاثار وشهادة الاخبار لا يكفي
الاثباتات التفاوت العارضى دون التفاوت القطري (فان قلت
الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر) قلت لم يرد بالاستدلال
ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الاثار على انه يصح
ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالاثار
لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الالهى * قال
والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر * يمكن
الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص
لا يعبر عنه بالنظر او يعبر عنه بالنظر ويكون بديها لان نظرية
قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر
الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر (ويمكن
درج الجوابين في تقرير الشارح بان يقال المراد بقوله * لا يعتبر
عنه بالنظر * انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية

بل لا يعبر عنه بالنظر أصلا أو يعبر عنه بهذا النظر (ولا يتجه
 ان المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرا) والالم يكن اقوله وليس
 ذلك بخصوصية هذا النظر * معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر
 عنه بالنظر * على عدم التعبير عن الوجه الكلي لانه مثال لاحد
 اعتبارين ادراجا فيه (على ان المقصود قطع النظر عن كون نظر
 واقع في الاستدلال على افادة النظر نظرا) وهناك لو خيل النظر
 الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر (وهناك جواب آخر
 وهو اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة نظر
 صحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه الكلية حتى يدور
 بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه
 المطلوب في شرح المواقف (فان قيل هذه الشبهة انما تدل على
 امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون
 صادقا في نفسه مع امتناع العلم به (قلنا المدعى عندنا هو ان هذه
 القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يتربى على العلم
 بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء
 صدقها او بانتفاء العلم هذا (ولا يخفى ان محصل الجواب اخراج
 منكر افادة النظر الى التوقف في الافادة وذلك بعيد جدا لا يساعده
 البيان اصلا) ولا حاجة اليه لان محصل الشبهة هو النقص الاجمالي
 لدليل مثبت افادة النظر بانه لو تم بجميع مقدماته لتحقيق الدور
 (واما بيان ان المدعى ليس ضروريا فلقدفع ما عسى ان يقال
 الدعوى بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولا يجدي فيه
 النقص) او نقول محصل الشبهة ان المدعى بما يمتنع العلم به * قال
 فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدا للعلم * اشارة الى ان

فلو كان الدليل بجميع مقدماته
 صحيحا للزوم العلم به بما يمتنع
 العلم به

الدعوى كلية كما حققها الامدى لا مهملة كما زعم الامام فانها
 قليلة الجدوى * قال وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا ياتي
 بهذا الكتاب * لعل اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ ابو علي ابن سينا
 في دفع دور اوردته الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير على الشكل الاول
 اوالى ما يقال في دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به
 فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه اوالى
 ما زيفه في شرح المقاصد * قال وما يثبت منه اى من العلم الثابت
 بالعقل * جعل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيان
 وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية اضنى اى ما ثبت من
 اجل العقل دون الخبر والحس * بالبدية اى باول التوجه من غير
 احتياج الى الفسك فهو ضروري * ولم يدخل فيه الحسنى
 وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك
 مما يتعلق بما سوى العقل من الحسن او الخير فهو خارج من المقسم
 فن قال الاول من غير حاجة الى سبب لتلايم تعريف الاكتسابي
 فقد قصر نظره (ولا يتجه هذه الامور على تعريف الضرورى
 ولا يحتاج الى ان يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة
 من غير احتياج الى سبب (نعم بقى قضايا قياساتها معها فانه ليس
 بضرورى بمعنى الاول (ولا يبعد ان يقال قضايا قياساتها معها
 ضرورى غير اكتسابي فهو داخل في هذا الضرورى وليس المراد
 بالضرورى الاول كما يوهمه بعض العبارات (بقى ان الضرورى
 والاكتسابي لا يختصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص (ويمكن
 ان يجعل بيان المتن لما يثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب (ويكون
 قوله * وما يثبت بالاستدلال * بمعنى ما يثبت بالاستدلال مثلا

بان يكون ذكر الاستدلال لا بخصوصه (ولابد على توجيه الشارح
ايضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والالورد التصور
النظري) وجعل المصنف منكرا لجران الكسب في التصور
بعيد عن الاعتبار * قال كالعالم بان كل الشيء اعظم من جزئه *
الكل مجموعي بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافراد لا يضاف
الا الى التكرار (ولذا قيل كل الزمان ما كول صادق بخلاف كل زمان
ما كول) والشيء عبارة عن نفس الكل (وحمله على نفس الجزء
يا بي عنه قوله من جزئه اذا الظاهر حينئذ منه اومن الشيء) والحكم
لا يتم الا في كل وجزء لهما مقدار (ولو جعل المحكوم به ازيد
لعم الكل ولا يكفي تخصيص الكل بماله مقدار اذ ماله مقدار
اذا اخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس اعظم من جزئه) وكذلك
الجسم على القول بالتركيب من الهولي والصورة فان الجسم
ليس اعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركيب مقدار
سوى مقدار الصورة (بل لا بد ان يراد كل ملتئم من اجزاء لكل منها
مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركيبه من اجزاء لا يتجزى
فانه اعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار * قال فانه بعد تصور
معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء * فيه انه يتوقف
على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء (الا ان يقال المراد
بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه) وكذا الكلام
في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه (وبعد فيه انه لا بد
من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور
والافراد وانصاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مفهولة لا بد
من تصور لافراد والا تصاف لا يقال لا بد من ضمير في المحمول

ومن ملاحظته (لانه امر اعتبره الخويون) وبمعزل عن اعتبار
العقلاء (واما حديث انه لا بد من تصور النسبة ايضا فمشهور
(وتكلف الجواب عنه مسطور ويغنى عن التعرض به ظهور
(قال * ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون اعظم من الكل فهو
لم يتصور معنى الكل والجزء * يريد انه قد يتورم الجزء فيصير اعظم
من الكل ولو جعل قوله قد يكون معنى قد يصير لكان انسب (ولعله
اراد القايل ان الوهم بزاحم العقل في هذا التصديق بالقياس ان
جزء الانسان قد يكون اعظم فيحتاج العقل في قوله * التصديق به
الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون اوليا
والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا) (واما ان منشأ الزعم عدم
تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء
ولا يتجه) انه يكفي عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور
شيء منهما (لانه لا يمكن تصور احدهما بدون الاخر على ان الحمل
العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغا) والظاهر انه اراد
المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كله في وقت ما فوضع
كله في وقت ما موضع كله في زمان اعظم الجزء * قال كما اذا راى
نارا فعلم ان لها دخانا * لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه
معلولا له وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية
والمعلولية (فالصواب فعلم وجود النار) وكذا قوله * كما اذا راى
دخانا فعلم انه له نارا * على ما في بعض النسخ (والصحيح نسخة فعلم
ان هناك نارا فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعد رؤية الدخان
ولا الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان والالم يكن هناك علم
استدلال لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور

مع رؤية الدخان وكذلك المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار
 (وهذه لا توجد مع رؤية النار * قال وهو مباشرة الاسباب
 بالاختيار كصرف العقل * براد به جعل العقل متوجها الى ما
 قصد العلم به فارعا عن الغير) فقلوه * والنظر في المقدمات * ليس
 عطف تفسير كما توهم (بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى
 صرف العقل كالاصفاء وتقليل الحدة) وصرف العقل نصريح
 بما علم ضمنا (والافهم ولا يكون الا بالاختيار يرشدك اليه قوله * فيما بعد
 وهو مباشرة الاسباب * والاطهر ان التقييد بالاختيار مشترك
 بين الكل) ورايتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار
 مراد فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقا يقال اراد مباشرة الاسباب
 في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا
 واسطة اختيار) وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط
 مباشرة جميع الاسباب بالاختيار (ومن ههنا جعل جميع الحسبات
 ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الايمصار مثلا كسبيا ويمكن
 ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود اسباب في الحسبات لا يعرف
 متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا
 دليل بل اخفى من القول بوجود الخواص الباطنة فهي بالانكار
 احق من الخواص الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين
 على ان الحكم بان في الحس امورا لا تعلم متى حصلت وكيف حصلت
 دون النظرى تحكم) بقى انه قال صاحب المواقف ان النظرى
 يلزم الكسبي بالاتفاق وكون النظرى اخص انما هو بحسب المفهوم
 بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر (واما بحسب الواقع
 فلا طريق اختياري سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين

فان ذلك كاف
 نسخة

والتصفية فلما بين لها طاقة البشر (والحس لا يكفي في الحسبات
 على ما عرفت) فان تم ما ذكره من تحقيق المذهب فلا يتم ما ذكره
 السارح وينهدم بالكلية * قال وقد يقال في مقابلة الاستدلالي *
 يعني لا بخصوصه بل لكونه نظريا اذ لضروري بهذا المعنى مقابل
 للنظرى لا بخصوص الاستدلالي * قال فمن ههنا جعل بعضهم
 العلم الحاصل بالخواص الكسبيا * يمكن ان يكون مبنى الجعل
 الكسبيا انكار امور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى
 جعله ضروريا الاعتراف بها (وان يكون المبنى الاكفاء بالاختيار
 في بعض الاسباب وعدمه والزام الاختيار في الجميع * قال فظهر
 ان لا تناقض في كلام صاحب البداية * قيل وجه التناقض انه
 جعل ما ينظر العقل من قسم الاكسباي ثم قسمه الى الضرورى
 فجعل بعضه ضروريا فجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا
 وبعضه ليس ضروريا (واستبعد توهم التناقض بان قسم
 الاكسباي ما بمباشرة النظر او بالمقسم الى الضرورى الحاصل
 بنظر العقل والثاني اعم من الاول) ويبيده ايضا انه لما فسر
 الضرورى في الموضوعين بمعنىين لم يبق للتناقض مجال (فقول
 وجه التناقض تفسير الضرورى بمفهوميين متخالفين يقتضى
 احدهما سلب الضرورية عن بعض ما اوجب الاخر ضروريته
 ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من ان للضرورى معنيين ههنا
 والتقسيم الحاصر في الضرورى والاستدلالي للعلم بمعنى اليقين
 لا العلم مطلقا البقاء التصور النظرى واسطة (الا ان يراد بالاستدلال
 الاستدلالي ونحوه تأمل) والمراد باول النظر ما فسر قوله
 من غير تفكر * فلا يخرج عن تفسير الضرورى غير الاوليات

القاتل والمسعد المولى الخيال

ولا يقدح في التقسيم * قال والالهام المفسر بالقاء معني في القلب
بطريق الفيض * وقد يزاد من الخبر ليخرج الوسوسة ويمكن
ان يقال استغنى عند لان الالفاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء
(فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق
الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نسا من الشيطان (وقيد الالهام
بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند
اهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق * قال حتى يرد به الاعتراض
على حصر الاسباب في الثلاثة * فيه ان المحصول سبب العلم
لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا (فان اريدني السببية
مطلقا لا يصح اذ لا اشتباه فيها) ولو اريدني السببية لعامة الخلق
فلا معني لتقييده باهل الحق اذ لا مدعى لعموم سببية (والاولى انه يراد
نفي سببية مطلقا اذ الكلام في الاسباب الظاهرة العادية والعلم
الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل
(قال * الا انه حاول التنبيه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد * واكد
هذا التنبيه بان زاد في مقوله الباء الذي يزداد في مفعول العلم (وفيه
انه قد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل (وقد يخص بالشأن
من ادراكين تحلل بينهما جهل * قال الا ان تخصيص الصحة
بالذكر مما لا وجه له * يمكن ان يقال لا مجال لانكار ان الالهام
يكون سببا للدراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به
وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته
للواقع اولافيه بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون
سببا لدراكه بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك (وكان من وقع
في جملة سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام

قد يخص
نسخه

(وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرؤيا بالعلم ايضا اذ بعض النبوة كانت
بارؤيا (وقوله * ويصلح للالزام على الغير * الاولى او يصلح لان
احد التقيدين كاف (وكلمة قد في قوله * قد يحصل به العلم *
للتحقيق لا للتقابل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق
(وفي كون الثواتر صالحا للالزام على الغير نظير لان مصداقه العلم
والغير ان يقول لم يحصل في العلم من خبر هذا العدد (نعم من شرط
عددا خاصا يصلح عنده لالزام الغير) وان تعرض بخبر الواحد
العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن (والمراد
بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيد الاعتقاد
الجزم الذي يقبل الزوال (وقوله * فكانه اراد بالعلم ما لا يشتملها *
يعني كانه اراد بالعلم صفة بوجب تمثيلها لا بعمل التقيض لصفة
يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ما حقق سابقا
في مقام تعريف العلم (وانما قال * كان * لاحتمال ان يكون العلم عاما
وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتمد بها (فن قال كلمة كان غير
مرضية كانه غفل (وقوله * والا فلا وجه * يريد به فلا وجه بحسب
الظاهر فلا ينافي قوله كان * قال فالعلم * ثمره على ثبوت
حقائق الاشياء وتحقيق العلم بها (وكون العقل بالنظر في الدليل
سببا للعلم اذ لو اتى احدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال
عليه (وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به
الصانع اجاث (الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح
استثناء الله تعالى عنه وان كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف
لان التعريف المفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله
تعالى (الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما يتناول الاشخاص

ولا يقال لزيد عالم (ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح
استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس) ويمكن اختيار
الشق الاول (وحل قوله * من الموجودات * على معنى
من اجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص (لكنه يكتفى
في التعريف حينئذ جنس من الموجودات (وفي ذكر ما
سوى الله تعالى اطالة (الثالث ما قبل ان قوله مما يعلم به الصانع
ضايغ لافادة فيه (واجيب عنه بانه زيد على التعريف اشارة
الى وجه التسمية (والاحسن ان يقال العالم اسم لاجناس
الموجودات لا مطلقا بل من حيث انها يعلم بها الصانع (وان يقال
هو لاجراج الصفات من غير حاجة الى الابداء على ان الصفة
لبس غير الذات (ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير
حاجة الى التمسك بان الكل لبس غير الجزء (ولاخراج جميع
الصفات والممكنات لانها غير الذات لاتها لبست بصفات
ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه محدث (وسنطلع
على ان في اعتباره في مفهوم العالم دخلا في اثبات المحدث (وكفى
ذلك داعيا الى ذكره في مفهومه (الرابع ان العالم كما يصدق
على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس
من حيث المجموع وهذا الفرد ايضا متعدد على سبيل التبديل
اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود
(والمصنف اراد هذا الفرد لقرينة قوله * بجميع اجزائه
محدث * وانما خسر الارادة به لبست في الاستدلال عن ابطال
النس وثبت وجود الله تعالى سواء كان النفس باطلا او لا
اولرد به على الحكيم قدم بعض العالم (قال * يقال عالم الاجسام

القائل والمجيب
المولى الحياى
م

ويزد
نسخه

وعالم

وعالم الاعراض * تنبيه على تخصيص العلم بالاجناس وعلى
تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيره دفعا لتوهم ما رجحه
الكشاف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانفس
لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب
(ووقال عالم الاعيان لكان النسب بقوله * عالم الاعراض *
ومن قال لوقال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة ايضا لكان
اولى لم يعرف انه لوقال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى
عرفهم (على انه لا يظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (وقوله
* فيخرج صفات الله تعالى * يعنى به عند الاشاعة لانها غير
الذات عند المعتزلة (وخروجها موقوف على ذكر قوله * من
الموجودات * اذ لا وجود للصفات عندهم (ومما ينبغي ان ينبه
عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف
من غير حاجة الى التمسك بانها لبست غير الذات وانما الحاجة
لاخراج جنس الصفة (قال * من السموات وما فيها والارض
وما عليها * لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع
السموات وافراد الارض (وما فيها وما عليها تفنن (ولم يقصد
استيفاء الاجزاء في التفصيل (بل فصل البعض وترك البعض
اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي (فلا يرد انه بقى اعراض
السموات والارض (ولا يحجب بدخول اعراض السموات في قوله
وما فيها لان في اما ان يكون بمعنى يخص موضوع العرض واما
ان يكون بمعنى يخص المكان (والجمع بين المعنيين لا يصح (قال
* اى مخرج من العدم الى الوجود * للمحدث تفسيران (احدهما
الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة الموجود

موضع العرض
نسخه

(وثانيهما كون الوجود مسبقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود) فالانسب يحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول (فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارة الى ان المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا ولا الوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود) (والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه) قال * وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة * يريد قد منها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية (والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن - حقيقة فيكون نوعها مستمر الوجود يتعاقب افرادها اذلا وايدا) (واما الصور النوعية فتدعى بجنسها وذلك لان ماذتها لا يجوز حلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود يتعاقب انواعه) (ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود يتعاقب افرادها الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد) (ولا امتناع ايضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتتالية بالنهاية) (واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحاشيات في هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية

والى انه
نسخه

افراد
نسخه

انواعها
نسخه

العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطوانات الموجودة بالذات في امرجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافي هذا على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد (وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما ينفع لو كان للصورة النوعية جنس تحت جنس) (ومما يتعجب ما قيل انه اراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع) (ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى ايضا) قال * لانه * اى جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته (والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لم يعم بذاته والالم يكن العرض الشخصي غرضا) (وهذا التردد دليل الحصر) (وقوله * وكل منهما حادث * كبرى لقول المصنف * اذ هو اعيان واعراض * فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث) (ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم) (فينبغي ان يؤل بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث) (وقوله * ان قام بذاته فهو عين * يصدق على المركب من عين وعرض قائم به) (واوالتزم كونه عينا لاخل في حصر العين المركب في الجسم) (وله تمة شياى) (ويريد بقوله * ولم يتعرض له المصنف * انه

لم تعرض لليسان (لا أنه لم يتعرض للمبين لأن المبين كبرى مطوية
فيكون مما تعرض له (وكون المختصر مقصورا مع المسائل
يكذبه (قوله * اذ هو اعيان واعراض * الا ان يحمل القصر
ادعائيا لاحاق النادر بالمعدوم (والقصر الادعائي يكفي في بيان
عدم لياقة التعرض له (وقوله * دون الدلائل * يفيد نفى
القصر على الدلائل والمقصود نفى التعرض لها (قال *
فالاعيان ما اى ممكن * تبه يافراد الممكن على ان التعريف
انما هو للمفهوم لا للأفراد فالاعيان جرد عن الافراد ونقل
بارادة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ما عبارة عن
الممكن ليخرج الواجب (اما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصح
قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لان الممكن اعم من العالم
لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ما
عبارة عن جزء من العالم بقرينة جملة من اجزاء العالم (ولك
ان تجعله عبارة عن المحدث بقرينة سبق ان العالم بجميع اجزائه
محدث (واياك وان تقول لاحاجة الى تقييد ما لخراج الواجب
عن التعريف لان القيام بذاته بمعنى ذكره على رأى المتكلمين
يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد استاده
الى الممكن او الحوادث او جزء العالم (ولهذا قال الشارح ومعنى
قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته (وفيه ما فيه) قيل تعريف
العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير
والمشهور انه ليس بعين هذا (وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه
تحيزات اجزائه وبعضها تابع لتحيز شئ آخر وبعضه ليس
بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع (على ان معنى التعريف

الى الافرادية
نسخه

قائله الخيالى

م

ان

ان العين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع القسمين
(قال * ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان تحيز بنفسه الخ *
المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه (ومعنى
التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات
بانه هنا او هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شئ آخر حتى
يرد تحيز العين الكل بان تحيزه تابع ومعلول التحيزات الاجزاء
كما ان الكل معلول الاجزاء (ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة
في تعريف المقيام ليخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا
عن اطلاق العرض عليها (ولم يحترزوا عن خروج صفات
المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود
مجرد حادث (واما المتأخرون منهم القائلون بتجرد النفس فيشكل
تعريف العين عندهم بعين المجرى (وكذا تعريف العرض فيشكل
بمخرج اعراضه (ولم يشك على الحكماء دخول الصفات القديمة
في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها (قال * اى محله الذى
يقوم * الملايم تعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره ان تفسير
الموضوع بالمتبوع في التحيز (واما قيد الذى يقوم في تعريفهم
الموضوع لخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى
الحكيم (وعلى طريق المتكلمين لا يصح ان يكون لخراج الهيولى
لانهم لا يعترفون به فهو لخراج الممكن (قال * ومعنى وجود
العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في
الموضوع * قد وقعت في ما بينهم ان معنى وجود العرض في كذا
ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع (وفسرت بان معناها
عدم تمايز الوجودين في الاشارة الحسية ومعنى عينية الوجودين

حتى يرد عليه
نسخه

المفسر السيد الشريف

م

العينية في الإشارة الحسية (والشارح جعل الاتحاد حقيقيا
(ورد بانه يصح انه وجد العرض فقام بالحل فصحة تخال الفاء
تشهد بالمغايرة (وبان امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان
ثبوته لغيره هذا (ويتجه ايضا انه لو كان وجود العرض مجرد
القيام بالغير لكان كل امر اعتباري قام بالغير عرضا (واما قوله
* ولهذا يمنع الانتقال عنه * ففيه ان امتناع الانتقال لانه
قائم بالحل فلو انتقل فاما ان يقومه المحل الاخر فيلزم تخصيص
الحاصل واما ان لا يقومه فلا يحتاج في وجوده الى محل يقومه
ولان تشخصه بالحل (قال * بخلاف وجود الجسم في الحيز *
قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند
القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من
مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسير
والاعتماد عندهم ما يسميه الحكيم ميلا (واما الحيز فهو الفراغ
المتوهم المشغول بالتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل
الكوز للماء (واما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح
الباطن من الحاوي الماس للسطح الظاهر للمحوى (قال * وعند
الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته * لم يقل معنى قيامه بذاته كما
قال في تعين المعنى عند المتكلمين إشارة الى ان معناه عندهم
قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين
فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته
(قال * ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به الخ * المراد
بضرورة الاول نعتا صبرورته نعتا اما بالاشتقاق او التركيب
(ويرد الصورة فانه يصح ان يصبر نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة

(الا ان يراد ما يجبر بالباء في قوله * اختصاصه به * المحل
المقوم لا الشيء وهو يعين (قال * وهو اي ماله قيام بذاته من
العالم * إشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا
الى انه مذكور في المعنى (وأشار فيه الى توجيه آخر للكلمة ما
في تعريف الاعيان سوى ما ذكره وهو جعله عبادة عن جزء
من العالم (والمراد بالجزء في قوله * اما مركب من جزئين *
الجزء الذي لا يتجزى (ويناقش في قوله * وهو الجسم *
بانه يحتمل العين المركب المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم كما
ان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر في الجوهر (فكان المناسب
وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهر (واعتذر بان اعتراف
كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقا للاتفات
اليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف (اعلم ان
الجسم عند الاشاعرة هو التحيز القابل للقسمه ولا في جهة
واحدة (وعند المعتزلة هو المؤلف المنقسم الى الجهات الثلاث
(فقال الجبائي لا بد لتلك القسمه من ثمانية اجزاء (وقال العلاف
من ستة (وقال صاحب المواقف والحق انه يكفي اربعة اجزاء
(واما القائل بانه يكفي ثلاثة اجزاء فلم نعتز عليه (قال * ولبس
هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح * هذا لا يخالف قول
المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة (لانه فرق بين اللغة
والاصطلاح (لان مراده بالاصطلاح اعم (بل لان مراد المواقف
ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له
في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم (ومراده ان النزاع
لبس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات

مختلفة لانتسابي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ما هو هل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين او معنى يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابعاد هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلاثة اجزاء (او يشترط التقاطع كذلك) وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من ثمانية اجزاء اولا (قال * بانه يقال لاحد الجسمين * يعني المتساويين * اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الاخر فلو لا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية * الملازمة ثم لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان امرا حاصللا بمجرد التركيب او مشروطا بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحقيقها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فيزيد الجسمية (على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحثا لانه ليس قدرا محسوسا معتبرا في نظر اللغة) قال * والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة * فيه انه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لصفة لانه ليس الجسم الا اسما (وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسمية والمعاني اللغوية مرعية في اللفاظ المنقولة) فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجع (قال * يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا * لا يخفى انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى كان المناسب

تفسير الجزء الذي لا يتجزى (وتوضيحه لا تفسير آخر للجوهر) (الا ان يقال نيه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل للمسافة) فالاولى تفسير الجوهر بهذا التقسيم (او يقال حل قول المتن * وهو الجزء الذي لا يتجزى * على بيان اسم آخر للجوهر) والقسمه الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد في الشائع وهي المقابلة للقسمه الخارجية المشار اليها بقوله * لافعلا * المفصلة في محله بالقسمه بالقطع وهي القسمه بالآلة النفاذه في المنقسم (والقسمه بالكسر وهي ما يقابلها) وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بان الوهمية ما يفرضه الوهم جزئيا (والفرضية ما يفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبني عليه) ثم كل من الوهمية والخارجية اما مجرد الفرض من غير سبب حامل عليه (او يكون سبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اى متقررين في محلها لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق) (او غير قارين اى غير متقررين في محلها باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كحاستين او محاذاتين) وتوهم البعض ان القسمه الواقعية بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه (ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمنع تقدير شئ) واما بمعنى التجويز كما فسره في تعريف الكل والجزئي (قال * لم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع * او تنبيهها على وروده) يقال لوجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله * وهو الجسم * مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين

او من مادي ومجرد (ويجيب بان هذا المنع اقوى لانه يستند
الى ما اثبتته جمع من العقلاء (بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه
يستند الى مجرد احتمال عقلي) ويردان قوله * كالجوهر *
ايضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه (الا ان يقال
ابرزه في صورة المثال الذي لامناقشة فيه للمحصلين) بقي انه
لا بد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع
اجزائه ويثبت المحدث الواجب فلامعنى لترك الدعوى مخافة
ورود المنع (وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم
في الاعيان والاعراض اذا العين ما يتخير بنفسه والعرض ما يتخير
تابع لتخير الغير (ولم يحتز عنه فاما الموجب للاحتراز هنا) قال
* بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس
المجردة * فيه انه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر
العين الغير المركب في الجوهر اذا العين هو التخير بالاصالة وابست
العقول والنفوس متخيرات (قال * وعند الفلاسفة لا وجود
لجواهر الفرد * بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال
ثبوت الهيولى والصورة (وفي قوله * واقوى ادلة اثبات الجزء *
تعريض بالامام الرازي حيث حكم بان اقواها الاستدلال بالحركة
ونضيق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال (والسطح
مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه (وكذا قيد الخط بالمستقيم
لانه اللازم (وكأنه ترك الشارح لان مطلق الخط ينافي الكرة
وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق
الخط (فن اصيل كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا
به اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل (وقد ترك الشارح

انصلح هو الخيال

لوماسة
نسخه

بعضا من هذا الدليل وهو انه لوماسته باكثر من جزئين لكان
فيها سطح لان التماس بالجزئين لازم لاحالة فوجود الخط لازم
البتة فلا حاجة الى حديث السطح (ولقائل ان يمنع امكان
وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت
الجزء والجزء محال (واورد منوع بثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية
ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس (ودفعت
(والمقام لا يحتمله (قال * واشهرها عند المشايخ وجهان *
فيه مساحمة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجه فاعرفه
(قال * لم يكن الخردلة اصغر من الجبل * وللزم تسلسلات
غير متناهية في كل جسم (ولك ان تبطل انقسام العين لالى
نهاية ببرهان التطبيق (قال * وذلك انما يتصور في المتناهية *
وذلك لانه اذا كان غير متناه اكثر من غير متناه فبطل عدم
تناهيهما ببرهان التطبيق (وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم
بان جميع مراتب الاعداد اكثر من ما بعد العشرة منها وكذلك
معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته (نعم لو توقس في جريان
التطبيق في امثالها لكان له وجه (قال * والكل ضعيف *
فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الحجج وان كان يمكن
عنه الجواب جدلا فيه للنصف اقناع وطمانية باطن (ولو جعل
اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد ابلغ (قال * واما الاول
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة * فان قلت انه كما لاخط في
الكرة لانقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير
متناه وانقطة نهاية الخط (قلت كما لانقطة فيها لاجزاء لا يتجزى
فيها (فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه

تبطل عدم تسخنة
قائله الخيالي

لمنع بانه لا يلزم منه الا وجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود
الجزء فلا توجيه ليراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكيم (ولاحاجة
في دفعه الى ان النقطة يكون نهاية السطح الخروطي عندهم
على انه لا ينفع في دفع انه لا نقطة في الكرة عندهم وقوله وهو
لا يستلزم ثبوت الجزء الخ رد لاستدلال المتكلمين على اثبات
الجزء بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما
عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر
(قال * وليس فيها اجتماع اجزاء * منع لتكون اجتماع اجزاء
الجسم لالذاته بانها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق
وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل
انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين (قوله * لان
الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى
عليه دفعا للعجز * قلنا امكن افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان
لا يوجب الدخول تحت القدرة (وبهذا اندفع ان حاصل الوجه
الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافتراقات
الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى
اذ لو امكن تجزيه لم يوجد الافتراقات الممكنة هف (ولا يجاب
هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا (كيف وامكان التجزي
فرضا وهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر
(ويمكن دفع الوجه الاول بان الانقسامات غير متناهية عندهم
بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة
لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر
والكبر منوطان بكرة الاجزاء بالفعل وقلتها (ودفع الثاني بان

الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء منقسمة اذ لا يمكن
تأليف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض ايجاد جميع الانقسامات
الممكنة لم يكن الاقسام الامورا قابلة للقسمة (واما اورد على
الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لاعلى وجوده والمدعى
هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء اخرج الهبولى من
حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود ارجح الممكنين
لا محالة (قال * واما ادلة النفي ايضا فلا يخلو عن ضعف *
فيه اشارة الى ان ادلة النفي اقوى فتظن (وكفالك شاهدا على
قوة النفي انه لا يقدر العقل على تعقل ذي حجم تركيب من امور
لا حجم لشيء منها) ويتجه على قوله * ولهذا مال الامام الرازي
في هذه المسئلة الى التوقف * ان ضعف ادلة الاثبات وعدم
خلو ادلة النفي عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه
يرجح (ولك ان تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا
ميل عن الطريق المستقيم (قال * فان قيل هل لهذا الخلاف
ثمرة * فيه لطافة من وجهين (احدهما ما لا يخفى على من له
ادنى فطنة (وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف
وعدم الصلابة فالتعير به عما فيه ضعف لطيف (وفي قوله
* قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد * ذون قوله * فيه نجاة *
التنبه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء (ولا يخفى ان ظلمات
الفلاسفة في اثبات الهبولى القديمة الابدية (فلو اثبت حادثا
بعدم وبعاد لم يكن فيه ظلمة (فنع قدمها اهون من اثبات
الجزء ونوقش في ابتداء دوام حركة السموات والارض على اصل
هندسى كما يشهد به بيانهم دوامها (قال * ما لا يقوم بذاته بل بغير

تألف
نسخهخرج الهبولى
نسخهعن هذا
نسخهيعدم وبعاد
المناقش هو الخيالي

(فيه خلل لان بل لا يجاب ما نفي عن المتبوع للتابع
والثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والنفي عن المتبوع
ليس له تبعية العرض لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في
التحيز للذات فتأمل (وقوله * او اختصاصه اختصاص الناعت
والمنعوت * اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكم
(ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب
الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقوم
فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام (ولعل
من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعقله بدون المحل اراد به
استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف التواتر قوم
لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطؤهم على
الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية (قال * قيل
هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله * نية بقوله قيل
على ضعف هذا القول (اما لما قيل ان ما في تعريف العرض
عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم يدخل الصفات في التعريف
حتى يخرج بقوله * ويحدث الخ * واما لما يمكن ان يقال انها
لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم
القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكم
لانه لا وجود للصفات عندهم اوانه لا يصح التعريف حينئذ
على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات
فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكم اوانه يكفي لخراج
صفات الله تعالى * ويحدث * ولا حاجة الى قوله * في الاجسام
والجواهر * اوانه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض

قائله الخيال

م

ضايحا (فان قلت ان الم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف
شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكم ولا يصح هذا
الحكم لان عرض المجرد يكون قديما وليس في الجسم والجواهر
(قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام والجواهر قيد
الحكم وفيه انه يشكل بعد بصقات النفس الناطقة ولا يبعد
ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم
بالجواهر ايضا (او يبان ان العرض لا يقوم بالعرض (اورد من
جوز قيام العرض بذاته وحدثها لاني محمل (قال * كالاوان *
قدمها اهتماما بشانه لانكار القدماء وجودها (وجعلها مع
الاكوان مع انها النسب بالطعوم والروايح لتساويها لفظا وخطا
(قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقى الالوان
بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقى الوان بسائط
من غير تركيب وان يحصل بالتركيب ايضا (قال * والاكوان
هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون * وجه الحصر
ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر
آخر اولا والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله
في حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز
بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه
وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع
(وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه بجواز ان يكون بينهما
خلاء اى مكان خال عن التحيز عند المتكلمين كذا في شرح
المواقف (واورد عليه الحصول في الحيز في آن الحدوث فانه

خارج عن الحركة والسكون وان العرض ايضا متخير فخصوله
في الحيز لا يخلو عن الامرين فيلزم النس وقيام العرض بالعرض
(وفيه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو
ليس بصفة موجودة حتى يلزم النس وقيام العرض بالعرض
(ويرد ايضا ان اجتماع الهواء لشيء يلزم ان يخرج من تعريف
الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث يجاوز تكاثف الهواء
بعد تحلله (ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير
احدهما عن حاله او يقال الهواء المتكاثف لم يبق في حيزه بل
صار حيزه بعض حيزه (قال * وانواعها تسعة * اى اصول
انواعها بقرينة قوله * ويتركب منها انواع لا تحصى * والعقوض
يقبض باطن اللسان وظاهرها معا والقابض يقبض ظاهره
فقط وهو في عدم الملازمة دون العقوضة وفوق الجوضة
(والنفاهة هو طعم اضعف من الحلاوة واغوى من الدسومة
الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل
لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قال * وانواعها
كثيرة * وقال الشارح في شرحه للتخصيص لاحصر لانواع
الروائح ولا اسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة
او متنة او من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك او الى ما
يقارن كرائحة الحلاوة (قال * والاظهر ان ماعد الاكوان الاربعة
لا يعرض الا الاجسام * اى ماعدا الاكوان من الامور المذكورة
كما يتبادر من السياق (او مطلقا على ما هو حق عموم اللفظ
فلا يعرض العلم ايضا لماعداها (قيل هذا يناق ما في شرح التجريد
ان الاعراض الحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر

قائله الخبالي

م

من

من جوهر واحد عند المتكلمين هذا (ويمكن الجمع بان كلام الشارح
في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان * قال فنقول الكل
حادث * اى كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع
اجزائها والا لما ثبت حدوث العالم بجميع اجزائه (او كل جوهر
وجسم وعرض حادث (والاول اظهر من السابق واللاحق * قال
وبعضها بالدليل وهو طريان العدم * يمكن معرفة ما يحصل
بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة اخرى الا انه اراد
جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين (ولا يخفى ان ما يعرف
حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع افراد نوعه بالمشاهدة
بل لا بد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من افراد (فهذا
الاعتبار ايضا يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل (ويمكن
الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لا احتياجه الى ذات يقوم به
قال * والمستند الى الموجب القديم قديم * ليس المقصود اثبات
القديم لان القدم مفروض (بل المقصود ان القديم لا يندم (فينبغي
ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا يندم (فهذا قيل مراده
بالقديم المستمر وهو تكلف (ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة
ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال
ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم
الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد
الى القديم بالايجاب (والحكيم يستند الحادث الى الموجب بناء
على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية (ويبطل المنكلم
عدم تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق (والحكيم يمنع
جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يجتمع اجزاؤها (وقد يقال

قائله الخبالي

م

يجوز ان يتعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط
عدمى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند
لزوال شرطه لالزوال عنه (ويجيب بان العدم الازلى اما ان يستند
بما لازوال له فلا يتصور زواله حتى يتعدم القديم واما ان يستند
بامور زائلة غير متناهية اما وجودية او عدمية فيلزم وجود امور
غير متناهية لان زوال كل عدم محقق وجود (وفيه او كانت
عدمات الحوادث للزم من زوال كل عدمى وجود اما لو كانت
اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفاء وجودها * قال واما الاعيان
لا يتخفى ان بعض الاعيان ايضا يعرف حدوده بالمشاهدة (ولو قال
في بيان المقدمة الاولى فلانها لا يخلوا عن الحركة وما يقابلها
لما نتجه عليه ان الحدوث (ولا يتخفى انه لما ثبت بما ذكره حدوث
كل حركة وسكون رد لما ثبت حدوث وسكون لم يشاهد ههما فلذا
لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فاذا ذكره سابقا لمجرد بيان
طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا يثبت به حدوث الاعيان
قال * وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين * يعنى
ارادوا بقولهم الحركة كونان في آئين في مكانين انها الكون في المكان
الثاني بعد الكون في المكان الاول (وارادوا بقولهم السكون كونان
في آئين في مكان واحد انه الكون الثاني في المكان الاول بعد الكون
الاول فتسامخوا في جعل الكون السابق الذى هو شرط تحقق
الحركة والسكون جزءا منهما (ووجه تأويل كلامهم بانه لو كان
على ظاهره يلزم ان يكون الكون الثاني في المكان الاول مع الكون
الاول فيه سكوتا ومع الكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون
الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا يتميز بالحركة

فيلزم امور
نسخه

مط

عن

عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارعا
في الحركة ولا يقول به احد هذا (ومن وجوه التأويل انه يصديق
تعريف الحركة على الكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر
ولا يقال له الحركة ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان
الكون الاول جزءا من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان
الثاني الى المكان الاول ساكنا لان له كونين في مكان واحد (فمن قال
ان قوله وهذا معنى قولهم آه لبس على ما ينبغي لان في الحركة
والسكون اختلافا (فمن قال هما مجموع الكونين (ومنهم من قال
كون واحد لم يأت بشئ لان المشارح يوفق بين الفريقين برد
عبارة احدهما الى ما قصده الآخر (ويالجملة لا يشمل التعريف
الحركة الوضعية لانه لا يكون المتحرك بها الا في المكان الاول (ويرد
عليه ان شيئا من الوجهين لا يوجب الاصرق بيان الحركة
من ظاهره وبكاه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان
واحد والحركة كون اول في مكان ثان (وبما يجب ان ينبه عليه
ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثاني
في مكان اول ما يعبر الكون الثالث وانه يلزم ان يكون للجسم في مكان
سكونان مع انه لا يصدق العرف والمافة (ولا يذهب عليك انه سواء
كانت الحركة والسكون الكونين او الكون الثاني يستلزم عدم
خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون متركان
من الكون الثاني اذ هما عينه فهما حادثان او يستلزمان الحادث
(فلا حاجة لنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح * قال فلا يكون
متحركا كما لا يكون ساكنا * فبما اشار الى ان انتفاء كونه ساكنا
اظهر من انتفاء كونه متحركا (ووجهه ان السكون هو الكون الثاني

مجموع الحركتين
نسخه

(وهذا كون اول فلبس من السكون في شيء) واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون اول لكن لبس بعد الكون في حيز آخر * قال قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى مدعى * هذا الدليل ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون (وتجوز ان تخلو عنهما بان يكون في الاول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو اريد المدعى في هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثة وانها لا تخلو عن الحوادث فتجوز كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ايضا) فالجواب ان يقال من الرأس اما المقدمة الاولى فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز وهو اما مسبوق بالكون في هذا الحيز او بالكون في حيز آخر او غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء * قال على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيه الاكوان الخ * لوقيل الاجسام التي تعددت فيه الاكوان لا تخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر الخ (يتجه عليه المنع بانه يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا ان يتكلف ويقال المراد انه لا يخلو عن الكون الثاني في حيز فيصح قوله * فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك لكن بعد يتجه ان لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين ايضا في آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم يثبت ان لهذا العين حركة او سكون وهو كاف في انه لا يخلو عن الحادث (وانما ان نقول لو تم ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعي ان لا يكون له كون اول ولا يكون له كون اول (والا خلا في اول كونه عن الحركة والسكون) لا يقال

تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان (لانا نقول ما لم يتعدد فيه الاكوان مستغن عن البيان (والاولى على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الاكوان) والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في اول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع (ففي تأخير الجواب الثاني دفع المنع بعد ابرام القبول * قال واما حدوثيهما فلا ينهما من الاعراض وهي باقية * الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره عن عدم ثباتها فانما هو على مذهب الاشعري * قال يقتضي المسبوقية * اي الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها الثاني لعدمها وكون السكون جائز الزوال يتنافى القدم الموجب لامتناع الزوال (وفيد بحث لان الامكان الذاتي لا يتنافى القدم (وقوله * وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه * فيه ان ما عرفت ان القدم يتنافى القدم لا منافاة امكانه اياه قال * وانه يمكن وجوده يمكن يقوم بذاته * الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوى (وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين ايضا كاعزالي (وانما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان ما لم يثبت لا يصلح دليلا على وجود الصانع (وفيه بحث لان ما لم يثبت وجوده وان لا يصلح دليلا لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله بجواز ان يكون القديم الآخر (الا يقال هنا لا يثبت الاحتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم يستند اليه الحوادث (واما انه الواجب لذاته واحدا الى غير ذلك (فله بحث آخر فلا تطلب من ههنا (فان تم بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد الصانع تم ولا فلا * قال

لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض * اى حدوث
الاعيان التى ثبتت يكفى فى حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض
اعيان لم تثبت فتخرج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده
(والمراد حدوث جميع الاعراض اذ يحدوث الحركة والسكون
يثبت حدوث الاعيان ويحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض
فلا دور) ولا حاجة الى حمل قوله * حدوث الاعراض * على
حدوث باقى الاعراض * قال الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة
مخصوصة الخ * المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص (وقوله
* بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود * اشارة
الى تعريفى الازل وهما زمان لا اول له او زمان غير متناه فى جانب
الماضى) وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين (احدهما منع لزوم
ثبوت الحادث بل اللازم ليس الاحداث غير متناهية يثبت للعين
الازل واحد منها فى كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح) وثانيهما
منع بطلان التالى بسند قدم الحادث بالنوع * قال والجواب انه
لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع
حدوث كل من الجزئيات * فيه ان كل جزئى حادث بناء على
ان لوجوده بداية (واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية
لجزئيات لعدم تناهيها) وما يقال ان هذا الجواب مبنى على
ابطال عدم تناهى الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يتحمل
سياق الكلام (نعم يمكن ابطال القدم بالنوع به) واعلم انه لو كان
برهان التطبيق جاريا فى الامور المتعاقبة لبطل الازل به (وما يقال
ان المطلق حادث بحدوث كل جزئى ولا بداية لوجوده باعتبار
جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة فى اتصاف المطلق

رد على الخيالى

م

رد على الخيالى

م

رد على الخيالى

م

بالمقابلات

بالمقابلات (ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا
بحدوث جزئى لوجوده بداية) ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان
فانه غير متناه مع تناهى كل نعيم (واجب بان معنى عدم تناهى
نعيم الجنان انه لا ينتهى الى حد) وليس بشئ لان كل نعيم لا ينصف
بعدم التناهي بهذا المعنى ايضا) والنقض مواد غير متناهية
اذ الطبيعة تنصف بكثير من الامور المتقابلة ولا ينصف جزئى
من جزئيا تناهيه (ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم انما يتم
فى القديم بالشخص) واما فى القديم بانواع فلا يمنع ان ينتهى افراد
فى الابد * قال الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لم عدم تناهى
الاجسام * وبرهان التطبيق يبطله (والاشياء لا يختص
بتحيز الجسم بل يلزم عدم تحيز الجوهر ايضا فذكر الاجسام
ههنا على التمثيل وكذا فى تعريف الحيز بناء على هذا التفسير
لحيز اذ الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز) ولو سلم يلزم عدم
تناهى الجواهر (وذكر الجسم فى تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر
والصحيح ما يشبهه الجسم او الجوهر) والقول بان ذكر الجسم
فى التعريف لاز الكلام فى حيزه (ففيه ان البحث لا يختص بالاجسام
(وايضاً قوله * وينفذ فيه ابعاده * بوجب خروج حيز جسم
مركب من جزئين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاده) ولا يخفى ان
ترتيب الارادات يستدعى جعل هذا الاراد ثانيا وجعل الاراد الثالث
رابعا * قال ولما ثبت ان العالم محدث * تنبيه على وجه جعل المحدث
للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه مخلوقا عليه هو الله الموصوف
بما ذكر (ومحصوله انه علم بما سبق الذات بعنوان المحدث للعلم
والمجهول عنه فاللايق ان يحمل على المحدث ما يعينه ٣

الناقض هو الخيالى

م

وفى قوله ضرورة امتناع ترجيح
احد طرفى الممكن اه نظر لان
الامتناع ليس ضروريا بل
يتوقف على اقامة البرهان
على ان احد طرفى الممكن يمتنع
ان يكون اولى منه

(قال * والمحدث للعالم هو الله * لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام
الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه وههنا
في العالم مطلقا) وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبدأ لا يتضح
وجهه لانه لا يفضل بين كون الخير خيرا وبين كونه نعتا والعلم
لا يصلح لكونه نعتا وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات
الكلية القابلة لان يوصف بها وانما ادرج الذات لانه ربما يطلق
واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود * بالذي
يكون وجوده من ذاته * تنبيهها على زيادة وجوده كما هو المذهب
(وقوله * ولا يحتاج * اما بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شئ بان
يرجع ضمير يحتاج الى وجوده) ولا يحتاج الى تقييد شئ بغير
ذاته لان المراد بالشئ الموجود واحتياج وجوده الى ماهية
الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود قفطن (ولو جعل
ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود
وصفاته الموجودة فتنبه) واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص
وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من
شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات (وفي وصفه بواجب
الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى) قال في شرح
المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا يصانع
للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى
انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعديم والكثرة والوحدة
والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلا يقال
له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في انتزاعه
ولا خفاء في انه هذان بين البطلان (قال * اذ لو كان جازا لوجود *

الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الدعوى لانه لا يثبت كون وجوده
من ذاته اذ جاز ان يكون وجوده عين ذاته (فلو قال لا يكون
وجوده من غيره لم يرد هذا) ومحصل الدليل انه لو كان جازا
لوجوده لكان داخل في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخل
في العالم لم يكن محددا للعالم والمفروض خلافه (ولانه لا يصلح على
على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم) (فقوله) (على ان)
علاوة والشايع فيها على معنى مع (وفيه بحث لانه ان اراد بقوله
* فم يصلح محددا للعالم * انه لم يصلح محددا لجمع العالم فسلم لكن
التالي ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محددا لمحدثات
العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو
حادث منه) وان اراد انه لم يصلح محددا لما سواه من العالم فالملازمة
ثم (قبل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جاز الوجود دليل
من العالم) (ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جازا لوجوده لكان
داخل في العالم اذ كل ذات جاز الوجود يصدق عليه انه ما سوى
الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته) لا ما قيل انه لا يضربنا لان
فيه تسليما للدعوى واعترا فابوجود الواجب لان المنع يستند ما
هو مسلم عن المستدل دون المانع للزام لا يوجب تسليم الدعوى
(وفي قوله * اسم لجمع ما يصلح علما على وجوده * بحث لانه ان اراد
بالجميع الكل الافرادى فمع انه مطلق برذاته ليس اسما لكل شخص
كما رو ان اراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون
العالم اسماله) (ولان العالم ما سوى الله تعالى من الموجودات
على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ داخل
فيه لكن يصير الملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون جازا لوجود

٧ ويمكن دفعه بان كون الوجود
عين ذاته يقتضي امكانه عند
المتكلم لان العينية ليست لذاته
والا لكان عيننا في الممكن فهو
لغيره فيكون ممكنا
نسخه

وليس من المعالم نسخة
قائله الخبالي

٤ نعم يمكن الملازمة بمجموع
الذات والصفة فانه جاز
الوجود مع انه ليس من العالم
بل بمجموع الذات ويمكن
اي جملة كان فان المجموع
جاز الوجود وليس من العالم
لانه ليس ما سوى الله لان
المجموع لا ينفك عن الله
نسخه

ولا يكون دخلا في العالم لعدم كونه علما على وجود مبدء (وما يقال
ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة
جميع ما يصلح علما على وجود المبدء مع انها لم تدخل في العالم
هذان اذ لا معنى ليكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن ان يصدق
بشئ الصفة الا بعد التصديق بشئ محله فتأمل (قال * وقريب
من هذا * المشار اليه هو ما قيل من العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة
وما يقال بل مناسبة بينهما (فالاقرب وقريب من ذلك (والفرق
ان هذا استدلال بالحادث على المحدث وما يقال استدلال
من الممكن على الواجب (ولا يخفى ان ما يقال اسبق لانه من الحكيم
السابق على المتكلم (فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورود
ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريبا منه (واعلم
ان كون محدث او ممكن من جملة الشئ لا يصلح ان يكون علة له مبني
على دعوى ان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء ويتعلق به
ابحاث كثيرة لا يحتملها المقام (قال * وقد يتوهم ان هذا دليل
على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال النس * فيه ان هذا
دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا كما
لا يخفى (فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال النس (ويعتذر
عن مثله بوجهين (احدهما ان الدور يستلزم النس اذ طرف الدور
يتعدى باعتبار لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه
فنفوس الشئ من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه
فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالنس المذكور اعم مما هو لازم
الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه
في حواشي شرح المطالع فارجع اليه (على ان هذا النس في الامور

بل لا مناسبة
نسخه

وقد يتعلق به
نسخه

وقد يعتذر
نسخه

الاعتبارية وليس باطلا (وثانيهما ان ذكر النس يذكّر الدور لانها
يذكر ان معافا كتمنى بانه ذكر عن الذكر (وبهذين ان قول الشارح
* بل هو اشارة الى اجدادلة بطلان التسلسل * يتضمن الاشارة
الى دليل بطلان الدور ايضا (فن قال اعلم انه يمكن ان يستدل بهذا
الدليل على بطلان الدور ايضا ان يقال بمجموع المتوقفين يمكن
فعلته اما نفسه او جزئه و هما باطلان او خارج وهو علة البعض
فإنقطع التوقف عنده فلا دور لم يزد الا على تفصيل ما اجله
الشارح (قال * وليس كذلك بل هو اشارة الى اجدادلة بطلان
النس * اورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد دخول العلة
عن السلسلة واما الانقطاع فيضم مقدمات اخرى ان يقال
ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف
السلسلة ولا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا
فظهر ان امر الافتقار بالعكس هذا (اقول فرق بين ثبوت الواجب
والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل
ممكن بواسطة كان الصنع او بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار
الممكنات باسرها الى الصانع ان يكون الصانع لكل ممكن واجبا
كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب
فيجوز ان يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه النس انما يثبت كون
مبدء كل ممكن الواجب بان يجب انها سلسلة الصنع الى الواجب
واعلم ان هذا المقام ليس الامام اثبات الصانع للممكنات سواء
كان متعدد او واحدا با لا اختيار او بالاجاب بواسطة في البعض
او بلا واسطة في الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفي
الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه

قائله الخيالي

م

المورد هو الخيالي

م

اللاحق والاولى بالصانع لا تتوقف وجود الممكن عليه (قال *
وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء
علة لنفسه * هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها
بعضها ايضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها
لان علة الجميع ليس الا علة الاجزاء ومنها نفسه (وكذا قوله * لعلة *
لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة للعلة واذا كان
النفس علة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض
فيكون السلسلة علة لنفسها ولعلها التي هي اجزائها (ومما يلزم
على تقدير كون العلة نفسها او بعضها توارد العلتين على معلول
وبطلان النس لانه اذا كان المجموع او البعض علة لكل بعض
ينقطع السلسلة لامحالة (قال * فيكون واجبا وينقطع السلسلة
وذلك لان الواجب انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء
فينقطع السلسلة (والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب
ان يكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب ان لا يكون معلولا
بجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام
في المستقل بالفاعلية هذا (ولا يخفى انه حيث يوجب ذلك الجزء
المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المرسوم كما ان
الواجب يوجب انقطاع سلسلة العمل (ويمكن ابطال النس بانه
لو كان النس لاحتاج السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لا يجوز
ان يكون العلة نفسها ولا جزئها ولا خارجها لان علة السلسلة
علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين
(فان قلت هذا الدليل منقوض لمجموع الممكنات والواجب فان الجميع
تحتاج لامكانه الى علة مع ان علة ليست الاجزى (قلت الجميع من

الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب
(والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض (ولغايل ان يمنع وجوب
كون علة الكل علة لكل جزء يجوز ان يكون علة الكل مجموع اموز
يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل ومجموع
الامور يحصل الكل (قال * ومن مشهور الادلة * الظاهر
من مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا
الدليل هو العدة في ابطال النس لعدم اختصاصه بما ليس
من جانب العلة بخلاف الدليل السابق (فقوله * وهوان تعرض
من المعلول الاخير * قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه
بضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينهما ترتيب طبيعي كالعلل
والمعلولات او وضعيا كالابعاد مجمعة او غير مجمعة كالدورات
الفلكية او لم يكن ترتيب كالنفوس الناطقة المفارقة (وانما قصد
بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم يتناه
لزم عدم تناهي الابعاد (واعلم ان الغرض من المعلوم الاخير
قول على سبيل التمثيل ايضا من حيث انه لا يجري في تطبيق بعدين
غير متناهيين وفي ابطال سلسلة لاول ولا آخر لها وطريق
ابطالها ان يفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية في
كل جانب ويطبق على اقل منها واكثر واحد (قال * ثم نطبق
الجمتين بان يجعل الاول من الجملة الاولى * لا يمكن تطبيق
واحد واحد لفاية كثرها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الاحاد
بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من احاد السلسلتين
بازاء واحد لكن ذلك لا ينظر الا في الامور المترتبة (قال * فلا يرد
النقض بمراتب العدد * قيل يمكن اتمام النقص بالنسبة الى علم تعالى

طبيعي
او وضعي
نسخة

الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين (وفيه ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية تم) وبهذا اندفع ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشئ وكل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما فاذ اثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصله بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان (وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشئ وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة التي ما لانهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوى على قولكم النسخ في الاسباب والمسببات محال (ودفع ما ذكره الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه امام والقاضي) قال * فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيها * فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناهية بغير متناه لا يوجب تناهي شئ منهما (على ان زيادة المعلومات يجوز ان يكون بغير متناه (الا ان يقال ليس مدار النقض على ان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيها بل على لاتناهيها الا ان يعمل لنقل عديم تناهيها تمام كلامهم فلان نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب اوزادت عليها بمتناه (الا ان يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها غير متناهية عندهم

وزيادة
نسخه
شئ كل منهما
نسخه

والاوجه ان يطبق جملة المعلومات على جملة منها انقص من الجملة الاولى بمتناه (وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيها مع انهم ذهبوا الى لاتناهيها * (وما ذكره من انه * لا بمعنى ان ما لانهاية له يدخل في الوجود * انما يظهر في المقدورات انما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي بالاعتبار العلوم ففيه ان العلوم اضافات (ولو سلم انه صفة حقيقية (فلا تعدد في علمه تعالى انما التعدد في اضافته الى المعلومات (قال * يعني ان صانع العالم واحد * الانسب يعني ان يحدث العالم واحد (فان قلت الواجب يعني ان خالق العالم واحد (وكذا في قول المصنف * المحدث العالم * الواجب خالق العالم لان اسماء الله توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والاضائع (قلت هذا من اطلاق اللفظ على اعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه (والتوفيق في اطلاق اللفظ على خصوصه (ثم قوله الواحد * وما بعده يحتمل ان يكون صفات الله ويحتمل ان يكون نظائر له اخيار للمحدث (ولقد اشار الشارح الى الثاني (وقد اصاب لان كلامها عقيدة كلامية يستدعي كلاما تاما لا فادته فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا (قال * ولا يمكن ان يصرف مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة * قبل اشارة الى دفع توهم استدراك بناء على ان الله تعالى لكونه اسما للجزئي حقيقي لا يحتمل غير الوحدة (ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لاني الذات وهذا الوهم آت في قل هو الله احد

بمتناه لا يوجب تناهي كل منهما
وزيادة المعلومات يجوز
ان تكون بغير متناه
نسخه

في اضافته
نسخه

الخالق للعالم
نسخه

وما لا يثبت
نسخه

قائله الخيالي

هذا (وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل في المعبودية) الا ان يقال ان من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبد (والاولى ان المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة) فان قلت هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود (قلت هذا مسألة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر) اما التوحيد فيما عداه فله امكنة اخرى (واذا لم يلتفت ايضا الى حمله على الوحدة في صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقاً لم الكون والفساد) قال * والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التامع * سمي به لانه مبني على فرض التامع اولانه يستلزم تمانع الالهين عن الاولوية (ولا يخفى ان ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من واحد) (الا ان يثبت استلزام الوجود لصفة الصنع) قال * المشار اليه بقوله تعالى * اراد ان المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التامع المشار اليه بفعل الاشارة اليه ايضا مشهور (او وجه الاشارة ما اشار اليه بقوله * لا يقال الملازمة قطعية الخ * ونه باسناده الى المشهور على انه غير مرضي لانه يتجه عليه ما ذكره (وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظر لا يبطأ به) وقوله * واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية * توجيه للآية على خلاف المشهور حفظا لظاهر النظم فلا تخالفة بين جملة الآية اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية (وقوله * وتقريره * اي تقرير البرهان المشار اليه) ولا يرد

في صفة
نسخه

ان الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قال * لا يمكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد * او بان يريد احدهما حركة زيد ويريد الاخر عدم ارادته) وقوله * لان كلا منهما امر ممكن في نفسه * اما ان يراد به امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأى المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون امرا عدميا (وقوله * اذ لا تضاد بين الارادتين * يريد به بين تعلق الارادتين فانهما يوضح ان يجتمعا في مراد) وخص التضاد بالتعلق لان التعلق مفهوم ثبوتي فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين (فن قال اي لا تدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاضطلاح لان التضاد يجوز ان يحصل في محلين (فلا حاجة الى نفيه) وايضا المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر (قال * والا فيلزم عجز احدهما * عجز احدهما لازم على كل من شق التزديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لم عجز كل منهما لان ارادة شيء يستلزم عدم ارادة ضده فيتحقق مراد كل بنى مراد الاخر اعني عدم الضد (وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتي مما يقال (وان التفصيل ليس كالأجل (واعلم ان العجز عن نفي الكمالات عن ذاته كال بل لا يسمى في العرف عجزا والعجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمالات ان يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما بنفيه او بنفي ارادته (وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صار مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده يتحقق ارادة غيره عدمه

هذا رد للخبالي

م

يفتضي ارادة
نسخه

رد على الخبالي

م

ليس عجزا ونقصا نالانه بارادة الغير عدمه استحالة مراده فلم يبق
مقدورا (لان الممكن الداخلة تحت القدرة اذا خرج عن القدرة
يسبب مقاومته الغير يسمى عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته
ضده لان ذلك العجز ليس نقضا بل لا يسمى عجزا) وبهذا اندفع
ايضا النقص بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا
لكانت جاذبة فلواراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق
بالعدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم
العجز او تخلف المعلول عن علته النامة لان هنا مقاومة الذات
للذات لا مقاومة الغير (على ان كون المذكور نقضا غير واضح
لان الجاري في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل احد
شقي التريد فيه العجز او تخلف المعلول عن علته النامة بخلاف
الدليل المذكور فان احد شقي التريد فيه العجز فقط (ثم انه
يمكن اقامة برهان التمانع اجتماع ارادتهما على حركة زيد فان
وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد
وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الاخر (ثم اعلم ان الاله اله
الجميع ما سواه اولم يكن واجبان والافهواله للممكنات واستحقاق
الاولهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة
تامة ولا يمكن تأبي الممكن عليه واما ان قاومه واجب فلا يوجب
نقصا في ان يكون الها للممكنات فتوحيد الواجب بما لا يوجبه
امر قطعي انما يوجبه اعتبار الالخلق والاولى وخبر الخبير الصادق
المصدوق بالمعجزة والله تعالى اعلم ونسأله الطريق الاقوم
(قال * لما فيه من شائبة الاحتياج * لانه يوجب احتياجه
في إيجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج

معاونته
نسخه
رد على الخيالي

٢

فاعلين مستقلين
نسخه

بأبي الممكن
نسخه

يتنافى الاولهية (وفيه بحث لان المتنافي لهما احتياجهما في الوجود
والصفات الذاتية واما مطلقا فلا) قال * فالتعدد مستلزم
لامكان التمانع المستلزم للمحال ٣ اما صفة التمانع او الامكان
فليكون محالا (اورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم
للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل امر ممكن (ويُدفعه
ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب
بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب (ودعوى
ان المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم في ذاته للمحال محال
(قال * واعلم ان قوله تعالى * هذه اشارة الى ان جعل الالية
اشارة الى برهان التمانع غير مرضي (وهذا مما اخذه من الكشف
حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما وجود ان لا يكون
مدرهما الا واحدا والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه
وحده لقوله الا الله (فان قلت لم وجب الامر ان اقلت اعلمنا
ان الرعية تقصد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب
والتناكر والاختلاف (واما طريقة التمانع فلم تكلمين فيها
تجاد وطراد (هذا كلامه (والالية احتمال آخر ارجوا ان يكون
صوابا والمهدي به مهديا مثابا وهوانها لبيان فساد الشرك
وصلاح التوحيد بانه لو كان في السموات والارض آلهة كما في
الارض لفسد السماء والارض بشوم الشرك وانما بقي السموات
والارض ببركة خلو السموات عن الشرك (قال * والملازمة
عادية * فان قلت العاديات يقينيات كالعالم بوجود الجبل الذي
كان امس فلم جعلت الحجة اقناعية (قلت العاديات تفيد اليقين
في الشاهد (اما في الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا

٣ قوله المستلزم للمحال
المعلول الاول
نسخه

تطرق الاحتمال المتنافي لليقين على ان العادة اذا كانت اغلبية لا تفيد اليقين انما تفيده اذا كانت دائمية (قال * ولعل بعضهم على بعض * في سورة المؤمن وما كان معه من اله اذا ذهب كل اله بما خلق ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون (قال الكشاف لذهب كل اله بما خلق لانفرد كل واحد من الالهية بخلق الذي خلقه واستبد به ولرايت ملك كل واحد منهم مقبلا من ملك الاخرين واغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا بممالكهم متميزة وهم متغالبون وحين لم تروا اثر التمايز الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت كل شيء (قال * والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد * اى ان لم يكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه ان اريد الخ (وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطارى لان التمانع والتغالب في العادة لا يفضي الى الانعدام بالكلية بل يفضي الى الاختلاف فهو المراد في الحجة الاقناعية (لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له (قال * وان اريد امكان فساد الخ * يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة احدهما الحفظ عنده والا لعجز مر يد الفساد فيلزم بحجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لا يمكن ارادة احدهما الصلاح والاخر الفساد مع انه يجب تحقق مرادهما والا لم يكونا الهين (وقوله * فلا دليل على انتفاءه * منع لبطلان التالى (فان قلت المنع طلب الدليل لانفيه (قلت المقام مقام المنع فتنى الدليل بالغة في ورود المنع (وقوله * بل النصوص شاهدة * للترقى

عن المبالغة في قوة المنع بنفى الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان (وكفى دليلا على امكان الفساد امكانهما (قال * لا يقال الملازمة قطعية * يمكن له تقرير ان احدهما انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الصنع فلا يتحقق مصنوع (ودفعه حيثئذ بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لتوافقهما (وثانيهما انه لو فرض صانعان لا يمكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع (وحيث دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز ان يكون العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد (لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع (لكن الشأن في صحة حمل القران عليه لانه اعلى من ان يشتمل على دعوى متنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مضرا (قال * على انه يرد منع الملازمة * بماصل العلالة ان هذا التقرير بعد ما ذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية في غاية السقوط لانه منع اشتماله على صرف الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه (فلا يرد ان ما سبق على العلالة منع الملازمة فلا معنى لاراده بعينه في العلالة (ولا يحتاج الى ان يحاسب عنه بان السابق جواب مبنى على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلالة جواب مبنى على حمله على اى معنى شئت ويتجه ايضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون احدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد (واقدر تمكنت بما مضى من امكان اختيار امكان الفساد ان يدفع العلالة باختيار الشق الثانى

رد على الخيال

م

على عدم التكون
نسخه

قائله الخيال

م

(قيل يمكن مع جل الفساد على عدم التكون ان يقال
الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم ولا يمكن
التمايع المستلزم للتحقق لان امكان التمايع لازم لمجموع الامرين
من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم
ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمايع (وفيه نظر لان
انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا) فان
* فان قيل مقتضى كلمة لو * يريد ان نظم الآية لبس استدلالا
حتى يستقيم ماسبق من انه قطعي او قناعي فالمباحث السابقة
بمعزل عن التحصيل (وحينئذ ان محصل الجواب ان نظم الآية
يحتمل الاستدلال وبناء ماسبق عليه) وبهذا عرفت انه يمكن
حمل الآية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل
محصل السؤال ان الآية لا تدل الا على انتفاء الالهة في الازمنة
الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد في الجواب ان الانتفاء
في الماضي يثبت الانتفاء مطلقا اذا الحادث لا يصلح اليها (ولا يخفى
عليك انه انحراف عن سواء السبيل فثبت ولا تتبع الا الدليل
(وقوله * فلا يفيد الا الدلالة على ان الخ * الاولى فلا يفيد
الا ان) وقوله * نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل
حيث قابل الاصل بكلمة قديمن على انه اراد بالاصل الكثير
الراجح فجعل استعمال لو في الاستدلال ايضا لغويا (وقد دل
ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي (ورده
المحقق الشريف بان القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون
الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الاشيع
هو الاول) قال * هذا تصريح بما علم التزاما * لم يرد الالتزام

الميراني

الميراني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له (الا ان يقال
تركت اظهارها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضميمة لا وثوق
عليها) ويحتمل ان يكون الوصف به رد الظن الترادف اذ لو كان
مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا (ويمكن ان يقال
كفي فائدة اذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن
على ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في طبق الاعادة دون
لافادة (وكأنه اراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبه
على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب على اقامة
لبرهان على القدم ٣) قال * اذ الواجب لا يكون الا قديما *
دليل على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله تصريح بما علم
التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس
الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما (وان الواجب كالقديم من لوازم
الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر
بجميع صفات الكمالية (وقوله * اذ لو كان * اي الواجب * حادثا
مستبوقا بعدم لكان وجوده من غيره ضرورة * يريد به والثاني
بط ولا لم يكن محادثا لجميع ماسواه) ويمكن ان يقال لو كان
حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده (ولو كان ما وقع
في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون
الواجب قديما لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن
الاعم والاخص مترادفين (ولو كان ينتجه ان كل واجب قديم
وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المنسا وبين مترادفين
(وما يقال ان الواقع مبنى على اصطلاح القدماء على جعل
المنساويين مترادفين يخرج من عدم الاستقامة لكن فيما ذكر

في ظن الاعادة
نسخه

ولا يذهب عليك انه اذا جعل
القديم خبرا بعد خبر كما عرفت
انه المرجح وجعل تعريف
المسند لقصره على المسند اليه
لم يكن تصريحا بما علم ضمنا
نسخه

نعم اعم ظهر دليل آخر على انه
القديم وهو ان هذا الذات
لا يكون الا قديما وثبت وحدته
ايضا يدل على قدمه والا لكان
له صانع فلا يكون صانع
العالم واحدا فتأمل
نسخه

من قول التبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل
الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما
مفهوما مغايرا للآخر (نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة
ممن ظن الترادف بين المتساويين) قال * وانما الكلام في التساوي
بحسب الصدق * اي النزاع فان بعضهم على ان القدم
القديمة ولا في تعدد القدماء مطلقا (وفيه ان تعدد القدماء
يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة
الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول يتعدد
الذوات القديمة) الا ان ينزل من القول بان المحوج هو الحدوث
الى القول بان المحوج هو الامكان (وقوله * وانما المستحيل
تعدد الذوات القديمة * الاولى انما المستحيل وجود الذوات
القديمة) وانما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قال * تصریح
بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته * اقول منشأؤه
(اما التلبس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب بحدوثها
بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث) واما الالتباس (اما
تحرير الاول فبان يقال (لما كان الواجب لذاته بمعنيين لواجب
بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب
بوصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه
لوجوده واستقلاله به) وضع احدهما مكان الآخر في القول بان
الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة
لذواتها لم يمكن للقاتل بان يجيب عنه بنعم ويظهر امر التلبس
واما تحرير الثاني فبان يقال (لما كان اقتضاء الواجب وجوده
جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون

العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب
غناؤه في وجوده عن موجود غيره واقتضاء وجود العلم
يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قال * واستدلوا على
ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته * في الكلام ايجاز اي استدلو
على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته
واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته (قال
* ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية * لم يوجبوا
من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب
امر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر وجودي حتى اوقعهم
في القول بعدم بقاء الاعراض (ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم
لبطل قدم الصفات ايضا بلريان الدليل في نفي القدم ايضا
(فان قلت الاعراض يرد على قدم الصفات ايضا ولا يخص بوجوبها
فلم خص (قلت زعم المعترض انها لو لم يكن واجبة لكانت محدثة
فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة) قال * واجابوا
بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة * بخلاف
العرض فانه لو بقي لمكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه
لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه (ويرد عليه ان
صيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه تقتضي زيادة العلم
فالقول بتجوير كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على
زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق (قال
* وهذا كلام في غاية الصعوبة * اي القول بتعدد الواجب لذاته
في غاية الصعوبة فانه منافي للتوحيد الذي هو اصل الايمان
بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه

لا يتأني في الاقوالهم بان كل ممكن فهو حادث (وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا للزوم مخالفتهم) فالأجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالأجاء من السحاب الى الميزان (ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه) لقوله * والقول بإمكان الصفات آه * في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ماشاء (ولك ان تجعل قوله * وهذا كلام في غاية الصعوبة * بمعنى ان الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بإمكانها) وقوله * فان زعموا * انسب بهذا المعنى وكأنه جراً قال تعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذات الواجبة لا تعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياساً على ما قيل في قدم الصفات (وقوله * وسأني لهذا زيادة تحقيق * يعني به ما ذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها) قال * الحى القادر العليم السميع البصير الشافي المريد * اجري عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل معرفتها اثبات مبادئ هذه الاسماء فيما بعد (ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع) وبداهة انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا (وقدم الحى مع تأخير الحيوة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفن حيث اخرجها اثبات الحيوة عن اثباتها لداعي ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالماً قادراً يكون حياً لان العلم والقدرة يتوقفان على الحيوة (ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مبادئها فيما بعد يغنى عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعوا

الى لان تعريفها لا يغنى عن تعريف مبادئها لان تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدئه اذ حل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبادئها كما يشهد به حل الكاتب على الضاحك (قال * لان بديهية العقل جازمة * نوقش في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتفاق في الفعل (ويمكن دفعه بان الافعال المتقدمة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واطهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر) وقوله * على ان اضدادها نقايص * انما يتم لو لم يحز حلوا الشئ عن الاضداد (ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها) وقوله * وايضا قد ورد الشرع آه * لاحكام الدليل المذكور بانه تأيد بالسمع فلا يحوم حوله تهمة تلبس الوهم (ولا يرد على جمل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لنكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حق لانه ليس من آلهى لانا نقول يثبت المعجزة انه من آلهه (وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انه كثير اما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه السلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قال * ليس بعرض * لما نبيد على جواز التصريح بما علم ضمناً مرة لم يلتف اليه هنا اعتماداً على تنبيه السامع والافقده علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود (ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقاً بعيداً مع ان هناك طرفاً اقصر منها ما ذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه (ومنها ان العرض يتبع في التحسير والواجب ليس بمختير فضلاً عن ان يكون تابعاً فيه الا انه يخص مذهب المتكلمين (ومنها ان العرض

بانه ثابت
نسخه

من اقسام الممكن (ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته
 (وان كان حادثا يكون اولي بالحدوث (ولا خفاء ان الاولى بنى
 العرضية عنه صفاته لانها اشبه بالاعراض (وكأنه احتيج الى نفي
 كونه عرضيا لانه اطلاق النور في السرعة عليه تعالى عرضه
 (قال * فيكون ممكنا * فيكون من جملة العالم فلم يصح محدثا
 للعالم (قال * ولانه يمتنع بقاءه * تحرر بالدليل الواجب باق والعرض
 ليس باقيا فالواجب ليس بعرض (والدليل على ان العرض
 ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود بلا
 سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال بما ذكره (وقوله * وهذا
 مبنى * معناه ان هذا الدليل * مبنى على ان الخ * اما الملازمة
 فبنية على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده (واما بطلان الثاني
 فبنى على ان القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به (وقوله
 * والحق * بيان لبطلان مبنى كل من المنقذين (هكذا حقق
 ولا يتبع من زل في هذا المقام (والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائدا
 على وجوده انه زائد عليه في الوجود لاني مجرد المفهوم (والا
 فما ذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى
 انكارها (فن قال هذا مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على
 وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا
 وهو م ايضا لم يرد على الشرح شيئا (قال * والحق ان البقاء
 استمرار الوجود الخ * قال الشارح الاضيقها في لطوابع البقاء
 في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان
 واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني
 (وفي المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين

عليه تعالى عرضيته

نسخه

وكان الاولى ان يقول وليس
 بصفة لان العرض اخص منها
 لذل يقال لصفاته تعالى اعراض
 نسخه

هذا (فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض
 ببقاء الواجب وانه لا يكتفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لا بد
 من الوجود في الزمان الثالث ليم ما ذكره من مقارنة الوجود
 لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول (الا ان يقال مراده
 بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين
 فيكتفي في البقاء الزمان الثاني للوجود (قال * وان القيام هو
 الاختصاص الناعت كافي اوصاف الباري تعالى * يعني لا تفاوت
 بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهده بديه العقل (وقيام
 الصفة ليس التبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت (فكذا
 قيام العرض (وبهذا عرف ان من قال يعني ان تفسير القيام
 بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد يدفع بان
 التفسير بقيام العرض لا المطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه (وقوله
 * نعم تمسكهم * يريد تمسك الحكماء (ولا يخفى ان المتبادر تمسك
 المتكلمين (فالاولى تمسك الحكماء (وقوله * اذا لا نواع الحقيقة
 لا تختلف بالاضافات * ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد
 والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل
 الاشتداد والضعف (قال * ولا جسم * في المواقف ذهب
 بعض الجهال الى انه جسم فالكرامية اي موجود (وآخرون قائم
 بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية وما أخذه التوقيف ولا توقيف
 ههنا (والمجسمة هو جسم حقيقة (فقيل من لحم ودم (وقيل
 هو نور يتلا لاه كالسبيكة البيضاء (قال * واما عندنا * ان كان
 المخاطب على اصلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه (قوله
 * واما عند الفلاسفة * وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد

وما أخذه
 نسخه

فلا يضح قوله واما عندنا (وحل قوله * ولا جوهر * على معنى
ولما يطلق عليه الجوهر ليصح مجالا لهذا التفصيل بعينه
كل البعد) على انه لا يصلح مجالا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل
في نفي ما يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة
متحد فتأمل (والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا انما
يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم) ومع ذلك نفي كونه جزء
جسم لا بدله من دليل (ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم
ما يصلح ان يكون جزء الجسم ولا يصلح ان يكون المبدأ ما يصلح
ان يكون جزء جسم والالزم تكثير الواجب جدا والترحيم بلا مرجح
(وما يقال انه لا يصلح ان يكون جزءا لا يتجزى والالكان في غاية
الحقارة) يرده ان الصغرا انما يوجب الحقارة لان اثره حقيرة
في جنب اثار العظيم اما لو ان الصغير مع صغره مبدء الجميع العالم
كان غاية في العظيم (قال * واما عند الفلاسفة فلانهم وان
جعلوه اسما للموجود لاني موضوع الخ * يعني ان المنع عند الفلاسفة
باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد احدهما
من تفسيرهم اياه بالموجود لاني موضوع مجردا كان او متجزيا والآخر
من جعلهم اياه من اقسام الممكن فان الظاهر من تقسيم الممكن
الى الجوهر ان لا يكون من قبيل وضع القيد موضع القيد ومن
تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لاني موضوع
(فقوله * لكنهم جعلوه آه * استدلال على المعنى الثاني بامرين
(فلا يرذانه لاحاجة الى قوله * وارادوا به الماهية الممكنة الخ *
على انه يفيد ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل
على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته

ولا يطلق عليه نسخة
لا يصلح مجالا
نسخه

ولا يصلح
نسخه

عندهم وليس له ماهية وجود (وقوله * واما اذا ارادوا
الضمان بذاته * فيه اشارة الى معنيين آخرين للجسم والجوهر
رابع الجوهر ومعنى ثان ومعنى ثالث للجسم لا يمنع ثبوتها له تعالى
والى ان المنع عن وصف الباري بالمعنيين الآخرين من حيث
التوقيف وايهام معنى باطل وايهام الموافقة مع الجسم والتصاري
(لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين
(بل ينبغي ان يقال مع تبادر الفهم الى التحيز والمركب والممكن
ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم) (قال * قلنا
بالاجماع * اقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان
قولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله (قال * والموجود
لازم للواجب * لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الادف
بين الالفاظ الثلاثة (فالاولى والموجود لازم لهما (الا ان يقال
المراد بالواجب مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم
الواجب كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم يكفي ان يقال ان الله يلزمه
الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ المزوم
(وقوله * وما يلزم معناه * معناه وما يلزم معناه معناه
فاعل او مفعول تأمل تعرف معناه (قال * وفيه نظر * من وجوه
(الاول منع الترادف ؟ (والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف
المساوات فالقديم نعم من الواجب وان سلم التساوي فهما اعم
من الله تعالى (وان اكتفى بمجرد التصديق حتى يكون الاعم مرادفا
للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذا الواجب
والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مترادفا لهما (والثالث
منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر

الى معنى ثان والى معنى ثالث
الجسم والى معنى رابع الجوهر
وهما بهذا المعنى ومعنى سبق
من الموجود لاني موضوع
لا يمنع ثبوتها له تعالى والى
ان المنع عن وصف الباري
بمعنى ثالث ومعنى رابع الجوهر
ومعنى ثالث الجسم من حيث
التوقيف آه نسخة

واما قوله الى المتركب منه لانه
جزء الجسم عند المتكلمين كما
سبق او يقال المتبادر من
الجوهر الذي هو قسم الممكن
المتركب لانه اظهر افراده
فيكون اشارة الى مذهب
الحكيم لكن لا يخفى ان مذهب
الحكيم غنى عنه او يكفي ما
ذكرنا من ان المتبادر في
اطلاقهم لانه اشهر المصطلح
عليهم عندهم نسخة

للقطع بتغاير المفهومات
نسخه

والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب
 (والخامس منع كفاية الازن في المنزوم في اطلاق اللازم اذا اطلاق
 المنزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق
 اللفظ (ولو كان كافيا لم يحتاج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر
 اذ لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فحذمانهديه
 اليك تكن مع الذات) قال * ولا مصوراى ذى صورة الخ *

تفسير المصور بذى صورة يشعر بأنه جعله صيغة نسبة كالشاعر
 واللابن واللابس (لا اسم مفعول) لكن فيه انها لم تعرف غير
 فاعل وفعال (ولا يبعدان يقال اراد بهذا التفسير التنبيه على
 انه لبس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد
 نفي الصورة من غير تصوير) بل المراد نفي الصورة فاحفظه
 ولا تغفل عنه في نظائره (ومن الجائز ان يجعل صيغ المفعول
 باقية على طباعها ويستفاد منه عموم النفي بواسطة ان هذه
 الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل ايها فنفي الاخطاء نفي لها
 مطلقا) وقوله * لان تلك من خواص الاجسام يحصل لها الخ *

دليل على المطلوب (ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم
 الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن
 كقائل قال لا حاجة الى قوله يحصل لها الخ) وما اعتذره
 من ان الخاصة تكون اضافية وحقيقية (فقوله يحصل لها للدلالة
 على ان الخاصة حقيقية فن قيل العذر اشد من الجرم بقى انه
 لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانه يحصل السطح
 ايضا فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح
 (الا ان يقال الدليل مبنى على مذهب المتكلمين النساطيين

صفة نسبية
نسخه

ويستفاد منها
نسخه
لان ذلك
نسخه

كفاضل
نسخه

للسطوح ولقيام العرض بالعرض) قال * ولا محدود اى ذى حد
 ونهاية * يمكن حمله على نفي التحديد ونفى معرفة كنهه لان
 التحديد لا يكون للبسائط) قال * ولا معدود * لا يخفى انه تكرير
 صريح بقوله * الواحد * لان الواحد نفي الكثرة (وقوله
 * اى ذى عدد وكثرة الخ * تفسير بقوله * لا محدود ولا معدود *

على سبيل اللف والنشر المرتب) قال * ولا متبعض الخ * نفي
 التبعض والتجزى والتركيب يؤل الى واحد وكان الداعى الى نفي
 التبعض والتجزى والتركيب ايها ام اضافة الشرع الوجه واليد
 والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور (وقد يحمل التبعض
 على الانقسام العقلي والوهمي والتجزى على الانقسام بالفعل
 (وهذا مراد من قال يعتبر في التجزى الانحلال الى ما منه التركيب
 بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه للتبعض
 كبعض الانسان وبالتجزى كونه ذا اجزاء) ولك ان تقول المراد
 بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه وبنفي التجزى نفي اضافة
 الجزء وبالتركيب نفي اطلاق اسكل والمركب فلا تكرار اصلا
 (وكما انه تعالى لبس متركبا من الامور لبس متركبا مع امر) فلو قال
 ولا متركب لكان اقيد (وكان الاولى تقديم قوله * فانه اجزاء
 الى آخره * على قوله * لما في كل ذلك الخ * على قوله لما في كل ذلك الخ
 لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها) ونفى الشاهي
 بعد نفي كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه (قال * اى المجانسة
 الاشياء * يعنى المراد بالمجانسة المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا
 ما هو من اى جنس هو (وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا
 عن الجنس بل ما هما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة

(ولا يحاسب به عن السؤال بحسب الخصوصية) (الا ان يقال
اراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب الميراث في تعريف الجنس
(بقي ان قوله * لان معنى قولنا * بيان لعلاقة قصد المجانسة
بالمائة) فلا يرتبط به قوله * والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة * لانه لبيان نفي المجانسة (ولا يصح حل قوله
لان معنى قولنا على بيان نفي الوصف بالمائة لانه لا حاجة اليه
بعد قوله * اى المجانسة * فالواضح لان المجانسة (ولا يرد ان
مجانسة الواجب لا يقتضى التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز
بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول
مقومة فيقتضى مجانسة الواجب تميزه بفصل مقوم) وبهذا
التقرير عرفت ان قوله * التمايز عن المجانسات * ليس على ما
ينبغي (والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز
لا يتعدى عن بل التميز فلا تهمل في التميز (والاولى ان يحمل
قولهم ولا بالمائة انه لا يسأل عنه بما لانه اما للسؤال عن الماهية
المشتركة وهو تعالى منزعه عنها نوعية كانت او جنسية او عن
الماهية المختصة وهي وان قيل بها في حقه تعالى على مسالك
التكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال
عنه بما (والتمسك بكون ما هو سؤال عن الجنس بقول السكاكي
لا يناسب لدب المقام لانه ليس جنسا يستدعى فصلا وايضا
لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن
الوصف ايضا فقال يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه
(واثبات بطلان التركيب العقلي لا يسهل المقام) قال * ولا
بالكيفية * في شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لا يتصف

بما هو سؤال
نسخه

رد على الخيال

٢

لم يخص السكاكي
نسخه

بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم
واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات
النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرهما فان كلها تابعة
للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي (واما اللذة
العقلية فنفاها المليون وابتنها الفلاسفة هذا) فلا وجه لتخصيص
المتن الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية
بما هو من توابع المزاج والتركيب الا ان يدعى ان اللذة ايضا
من توابع المزاج والتركيب (قال * ولا يتمكن في مكان * انما ذكر
قوله في مكان مع انه يغنى عنه ذكر التمكن اذ التمكن لا يكون الا
في مكان تصرح بما وعموم النفي ردا على المجسمة النافين عنه كل
مكان سوى المكان العلوي (اونفيا لتوهم حل التمكن على الاقتدار
فان نفيه كفر) قال * لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر
متوهم او متحقق يسمونه المكان * قدم المنوم لانه مذهب المتكلمين
وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله
صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والحقق كالبعد
(وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان في ثناء تفسير التمكن
(وههنا بخلاف) احدهما ان التعريف يقتضى ان يكون التمكن
هو البعد لانه النافذ مع ان التمكن هو ما قام به البعد من الجسم
(فلا بد من تأويله بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد
آخر (وهو بعيد من العبارة جدا) (واو قال نفوذ بعد شيء في بعد
آخر لكان اقرب الى التأويل فافهم) وثانيهما ان التعريف يصدق
على ما ليس يتمكن لانه لا يصدق على نفوذ بعد الجسم
في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ للسطح

الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس يتمكن عند المتكلمين والحكماء
 الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد
 الجسم بكنيتها في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس
 يتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكنيتها في البعد المحقق عند
 القائلين بوجود الخلاء (مع انه ليس يتمكن عند المتكلمين وغيرهم
 من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح) وتحقيق المقام
 ان يتمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان (والمكان اما السطح
 الباطن المحاوي للمماس بجميعه بجمع السطح الظاهر للمحوى
 ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما) (واما البعد
 المجرد القائم بنفسه ونفوذ يتمكن فيه باعتبار ملاقات جميع ابعاده
 لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل) (واما البعد الموهوم
 والنفوذ فيه بهذا المعنى) (فليس للتمكن معنى واحد بل معان
 بحسب معاني الامكان) (فلا يصح تعريف واحد له بجمع جميع
 المعاني) (قال * والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه
 عند القائلين بالخلاء * ولا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد
 عند الكل انما الخلاف في وجود الخلاء) (قالوا صرح ان يقول
 والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه
 ايضا عند القائلين بوجود الخلاء) (ومن قال تأويله ان البعد
 امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد
 عند ارباب السطح) (فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق
 على شيء من افراده فتأمل) (ثم التعريف لا يصدق الا على البعد
 المحقق) (ولو قال عند القائلين بالخلاء، وترك ذكر الوجود لا يمكن
 جملة شاملا للبعد الموهوم بان يحول القول بالخلاء اعم من

رد على الخيالي

م

القول

القول به محققا او موهوما) (اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع
 الشيء من النزول فكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء
 المحيط حتى لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول كان
 مكانا له) (وعلى هذا جاز ان يكون المكان انقص عن التمكن بخلاف
 المكان بانه غير السابقة فانه لا يجوز ان يزيد او ينقص) (بل يجب
 ان يساوى التمكن) (ولو حل نفي التمكن على هذا المعنى لصح ايضا
 (قال * التمكن اخص من التحيز * فلو نفي التحيز لكان انفع
 (وقوله * لان الحيز * يفيد ان لا يخالف في مفهوم الحيز كما
 في مفهوم المكان) (ليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد
 عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق) (والحيز
 عند المتكلمين بمعنى ذكره) (وكون الحيز اعم من المكان عند
 المتكلمين حتى لا يجعل الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم تجده
 الا في كلام الشارح) (واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى
 الحيز والمكان) (قال * فيلزم قدم الحيز * هذا لا يتم على تقدير
 كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم لما لا وجود له) (وكونه محلا
 لحوادث باعتبار كونه محلا للتحيز الحادث) (وانما جعل التحيز
 حوادث لانه اذا كان الازلي متحيزا والحيز حادث يجب ان يكون
 هناك احيار غير متناهية يتحيز في كل زمان في حيز فيلزم ان يكون
 محلا للتحيزات) (قال * وايضا اما ان يساوى الحيز الخ * قبل
 هذا التردد لظاهر البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور
 زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم
 ان هذا الدليل مبني على تناهي الابداء والا لجاز ان يساوى
 الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزى لكن الكلام في لزوم التناسل

قائله الخيالي

م

(قلت على تقدير عدم التناهي جاز ايضا ان ينقص الممكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز ان يكون انقص عن غير المتناهي انما المستنع نقصانه بمقدار متناه (ثم نقول ملخص الدلائل لزوم التناهي او التجزى وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد اولا فالمتبني على التناهي تقدير الدليل لا الدليل (وفرق بين ابتداء الدليل وبين ابتداء تقريره (ولو كان الدليل مبنيا على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقرير الزيادة ايضا ثم جريان التردد في الجوهر الفرد محل نظر اذا المساوات والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد (قال * واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة * لما كان فيما بينهم نفي المكان والجهة معا (اشار الى نكتة ترك الجهة وهو ان نفي المكان يستلزمه (وفيه بحث لان نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حدا للمكان او نفسه (اما لو كان حدا للجزء الاعم من المكان او نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه (قال * ولا يجري عليه زمان * اي لا يعين وجوده زمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه له (منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا او ضربية فتعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعيين وجوده تعالى بالزمان لانه لا يتعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان مائه وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الآن (والاول يسمى زمانيا (والثاني دفعيا (ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود (ففرق

بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لافيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلق بامور منطبقه عليه (وكما ان الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته القديمة (وقوله * لان الزمان عندنا * يعني به الاشاعة فانهم قالوا هو متجدد معلوم بتدريجه متجدد مبهم ازالة لايهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند احد ويكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر (فقد يقال جاء زيد عند محي عمر و وجاء عمر و عند محي زيد وهو ضعيف لا يسمع المقام بيان ضعفه (وانما اوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت (ووجه قوله * وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة * مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم انه اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم فانه يتدري به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويتدري به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في محله (ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فان ما يتدريه الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات يتدريه ثانيا وبالعرض (ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة اخرى لكمال ضعفها (وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم (وانه الفلك الاعظم (وانه حركة الفلك الاعظم (واعلم ان قوله * لا يجري عليه زمان * لا يراد به الا احد المعنيين بما ذكره الاشاعة او الحكميم اذ لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيان (والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان (بل ان هذه المسئلة متفقة

بين الحكيم والاشاعرة (ولك ان تقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعيينه) قال * قضاء الحق الواجب في باب التنزيه * الظرف متعلق بالواجب او بالحق (والواجب في كل بمعنى) وحق التنزيه او واجبه المبالغة فيه والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات والجسم غلاتهم المصرون على الجسم الصرف (واما غير غلاتهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالأجسام من لحم ودم لا كاللحم وله الاعضاء والجوارح) وسائر فرق الضلال بعد المشبهة احدي وسبعون (والعبارة تدل على ان احدا منهم ليس بمصيب في باب التنزيه) والمراد بابلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح (لا ببلغ من كل وجه اذ لا وجه له) والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة بتكرير المتبعص والمتجزى والمحدود والمتاهي وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر (وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم ايضا) قال * لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه * قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة قوله * بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك * فان هذا استعمال لغوي (ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه مم) ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لا بهامه المعنى اللغوي (والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا منع اطلاق اللفظ) وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره (وفي نظيره) وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه (وان في قوله * وان الواجب

لو تركت الخ * تطويل المسافة لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال اولا على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال (وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب (وليس بشيء) اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان) وقوله * وايضا * يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه (وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من التصوير والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتغال على النقص اذ بعض الكيفيات تنص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به) (وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات) ودونه خراط القناد (وكذا) في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير ايضا لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات (واما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تمم) (وكون مثل العلم والقدرة من صفات كمال يدل المحدثات على ثبوتها لا يفيده عن تخصص (وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفاءها عنه) واعلم ان قوله * لا دلالة على ثبوتها لها * معناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات (وقوله * للمحدثات * خير لا لاصلة الثبوت والا لبقى لا بلاخير) (وقوله * لانها تمسكات ضعيفة * متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ) واستلزام ضعفها لعدم الابتاء عليها بين

لكن لا يدخل في عدم الابداء ايها العقائد الطالين وتوسيعها بحال
 الطاعنين كما لا يخفى (قال * واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة
 في الجهة * على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن (فلا يردانه لم يكن
 فمما ذكرني الجهة فلبس احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكرت
 بالنص الظاهر في الجهة (على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به
 لا شمال التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور) وفيه
 بحث لان ماله جهة يجوز ان يكون متحيزا لا متمكنا (والنص الظاهر
 في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزية والتركيب ايضا) والاولى
 ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم
 على صورته (قال * وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما
 متصلا بالآخر مما ساله او منفصلا عنه * اي بحيث يحل
 بينهما ثالث (وقوله * والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم *
 لا ينفي المماسه حتى يثبت كونه متصلا (الا ان يراد بالمماسه
 بالكلية) لكن انتفاءها حينئذ لا يستلزم الانفصال (الا ان
 يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكتفي في ثبوت التباين
 في الجهة (وقوله ولا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم
 (والا فانتفاء الحالبيه والمحلية بانقياس الى العالم لا ينفي كونه
 متصلا بشئ من العالم (وقوله * فيكون جسما وجزءا جسم *
 يتجه عليه ولا يخالف ما يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله
 اوجزه جسم في موقعه (وايضا جزء الجسم لا يجب ان يكون جسما
 حتى يلزم كونه متصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق
 ولا ان يكون ذا مقدار حتى يكون متاهيا (والوهم المحض مالم
 يخالف اصلا العقل (والضيق العضد كلها او وسطها بلحمها

في الجهة
 نسخة

او الا بطل الى نصف العضد من اعلاها كذا في القساموس (قال *
 ولا يشبهه اي لا يماثله * فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها
 على عمومها فتفيد نفي المماثلة وهو المشاركة في الجنس ونفي
 المشاركة في الكيفية (لان نفي المماثلة افاد نفي المماثلة
 (ونفي الكيفية افاد نفي المشاركة في التكيف (وباب التنزيه
 وان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصریح بالمعلوم ضمنا
 (لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما (وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد
 في الحقيقة ظاهرا مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى
 مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات
 والحقيقة بما صدق عليه (واستدل عليه في المواقف بانه لو شاركه
 غيره في الحقيقة لتمييز عنه بالتعين ضرورة الاثنية فيلزم التركيب
 (ويمكن ان يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته
 بينه وبين غيره لتعدد الواجب (وكون الشئين بحيث يسدا احدهما
 مسدا الاخرى يصلح كل لما يصلح له الاخر مما اورد عليه انه يقتضي
 رفع الاثنية فلا يمكن المماثلة بين شئين (واجيب بان المراد بسد
 احدهما مسد الاخر سد احدهما مسدا الاخر في الصفات النفسية
 وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات
 كالانسانية والحقيقة والوجود والشبهة ويقابلها الصفة المعنوية
 كالحدوث والتحيز (فعلى هذا ينبغي ان لا يستدل على نفي المماثلة
 بهذا المعنى بان علمه وقدرته اجل واعلى مما في المخلوقات لان العلم
 والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج في الوصف بهما
 الى تعقل امر زائد على الذات عند اهل السنة (لكن الذي يستفاد
 من كلام الشارح دفع الابرار بان المراد يسدا احدهما مسدا الاخر

فما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجود * قال في البداية العلم
من موجود * أي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فإنه اختلف في
وجوده (وقد اشار الى طرق الاشياء فيه بقوله * فلو اثبتنا العلم
صفة لله تعالى * فثبته وقوله * قدما وواجب الوجود * ذهب
الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى (وقوله * فلا مماثل
علم الخلق بوجه من الوجوه * مبا لفة في نفي المماثلة (فكانه قال
فلا مماثل علم الخلق اصلا فلا يعتد بما يشعر به من ان المماثلة تحصل
بوجه من الوجوه ولا يتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى
يتأق ما صرح به من ان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع
الاضاف (ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تناقيا والتوفيق
بما سيأتي (ويعلم من كلام الشيخ ابي المعين ان ما ذكر من معنى المماثلة
معنى لغوي (ويفهم من المواقف انه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم
مساعدة اللغة (وقوله * لان النبي صلى الله عليه وسلم * دليل ثان
على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع اهل اللغة على ما سبق ايضا
دليل عليه (والظاهر في قوله * والظاهر انه لا مخالفة * ترك الظاهر
لان الظاهر المخالفة (والموافقة هو المأل (والظاهر ان المراد
نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة (ويحتمل نفيها بين البداية
والتبصرة وبين الشيخ ابي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية
ايضا (وقوله * والا * أي ان لم يكن مراد الاشعرية هذا (اولم
يحمل كلام البداية على هذا * فاشتراك السبئين الح * فلا يرد انه
ينبغي تقديم قوله والاعلى قوله * وعلى هذا ينبغي ان يحمل الى اخره *
ظاناه من تمة قوله * لان مراد الاشعرية * من غير تعلق له بحمل
كلام البداية (ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف

قائله الخيالي

م

على

على الاوصاف النفسية ايضا يندفع لزوم رفع التعدد * قال
ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء * هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته
عن النقصان (فمعنى قوله * لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض
انه نقص في علمه وقدرته (ولك ان تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل
في بعض الاشياء والعجز عن البعض (والمراد بالشيء الممكن والا
فالممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم
قاصرة لان دائرة العلم اوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من
الاقسام الثلاثة (ولا يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والالم يكن
مقدورا اذ يمتنع فعل الاختار بدون العلم (فاقيل يرد على عدم خروج
شيء عن العلم انه يجوز ان يكون شيء يمتنع تعلق العلم به فلا يكون
الجهل به نقصا كما ان العجز عن الممتنع لبس بنقص لبس بشيء (وورد
على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت
مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج
عن سمعه مسموع ولا عن بصره مبصر (وكانه لم يتعرض لانه
لا يخالف فيه (وقوله * فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير *
نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة
ولم يقل (لا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لانهم لا يعبا
بهم (ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لافي اكثر من واحد
لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك
والفعل والحكساء ينكرون صحة الترك وهو معنى الايجاب (وكانه
حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الثانية محال
عند الحكماء واقع عند المتكلمين (وقوله * لا يعلم بالجزئيات *

رد على الخيالي

م

الاولى لا يعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ (لانه يزاد اليه بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق والمشهور بين الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات (وحققه المحقق الطوسي ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة فيها) وانما انكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة يقتضي معايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل احد بنفسه (ووجه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اطاعة او معصية اوسفه او عبث وهو تعالى عن جميع ذلك (ودفعه بان هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدور الله تعالى باعتبار الخلق تأمل * قال وله صفات * قدم المستند للتخصيص (فيه على انه لا يشارك صفاته صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها (وقد تبين باضافة الصفات اليه وجعلها على مغايرتها للذات وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل (ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها (فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له (والشرع كما يدل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه (ولما بني ثبوت صفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات (الا انه ينبغي ان يذكر المتكلم والمكون ايضا كانه لم يذكر لهما لعدم ورود الشرع بهما (فقول الشارح * لما ثبت انه عالم الخ * انما جمعه

في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية (واراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتذكر زائد يشعر بان كلا يدل على زائد اخر كما عبر به بقوله * وابس الكل القاطن مترادفة * والاولى ان يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي ان يكون مفهوم الواجب د اخلافي مفهوم كل ولا يخفى فياذه (ومن البين ان مأخذ الاشفاق المعنى المصدري وهو ابس الصفة الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله * فثبت له صفة العلم * تفريع على ثبوت المأخذ لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في المخلوقات (فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود (قال لا كما زعم المتزلة * انه عالم لا علم له * ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من اسماء عليه (وذامن العجايب فان الاطلاق في القرآن اكثروا ان يحصى فكيف ينكر (وقوله * الى غير ذلك * لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم اثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفى باقي الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء (ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك الحرزان لا يقال العلم عين ذاته (بل يقال

وتشكر زائد
نسخه

رد على الخبالي
م

لما اطلق العالم عليه تعالى ولا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حل
على ما يلزم العلم ويكون اثره من انكشاف الاشياء عليه كما يقال
في الحى والرحيم (ومما لا يشبهه انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم
لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحيوة وعالم وحي
وقادر او صانع للعالم ومعبود الخلق وكون الواجب غير قائم بذاته
كما سند كره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لاثبوت
علم عين الذات (وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة
الى غير ذلك) قال * وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته *
حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واطرافه العلم
والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قال * ودل صدور الافعال
المتقنة الخ * لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة
الموجودتين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف
عنه) نعم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب
قديما فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الاعلى الانكشاف
الذي سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة
بالفعل (قال * وكون الواجب غير قائم بذاته * فان قلت كون
العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادر
بالصانع معبود الخ وان كان بصيرورة الذات علما كان اللازم
كون الواجب غير قائم بذاته (قلت كون الشيء عين شيء قديم يكون
بصيرورة احدهما لآخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة
وقد يكون الاثنين متحد من غير صيرورة وتقلب وهذا هو العينية
المستحيلة وكلا منسا فيها واللازم لهما ان يكون لازم كل منهما
للاخر فيلزم كون العلم حيا لان الحيوة لازمة للذات وكون

الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قال * زاية
لا كما زعم الكرامية * هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام
بكنس الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقد ابي حنيفة وحده
والدين دين محمد بن كرام كذا في شرح المواقف) وارجو ان يكون
قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام الى آدم
عليهما السلام (ويستفاد من قوله * لاستحالة قيام الحوادث بذاته *
ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله * قائمة بذاته *
يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع (ولكن
للتأخير ايضا وجه هو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى) نعم
كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به
(قوله * ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الى ما يتوهم * يستدعي
ان يتصل بقوله * صفات * وكما ان قوله قائمة بذاته يردزعم
المعتزلة في الكلام يردزعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة
لا في محال (وقوله * ولكن مرادهم * اشارة الى ان الرد ليس
في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد
عليهم بقوله قائمة بذاته (وانما يرد عليهم غده من صفاته لانهم
ينكرون كونه صفة (قال * ولما تمسكت المعتزلة * قد عرفت
ان هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم (وقوله * فبال الثمانية *
كما في هذا الكتاب (وقوله * او اكثر * اشارة الى صفات اخر
اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين
والجنب والقدم والاصبع واليمين (ولا يخفى ان الاولى ان يقول
فبال السبعة او الثمانية او اكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب
(او يقتصر على قوله فبال الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب

(واشار بقوله * اشار الى الجواب * الى ان العبارة غير واضحة في الجواب (لكن لا لما قيل ان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول ولكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة (لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لاهو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب (او يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لاهو وغيره فليز بطريق الاقتصار ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات ايضا كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض الاخر من الجواب بكمال وضوحه كما مذكور فلا يكون ايضا اقتصارا (بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين (اولا قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات (ولذا ذكر قوله * لاهو * والا لمدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا (هذا) لكن في قوله ولذا ذكر قوله لاهو والا لمدخل له في الجواب فظهر لانه لو لم يذكر لاهو لبادر الاعتراف بالعينية (والاولى ان يقول ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد وتمسكنا بان في كون الصفات عين الذات كون العلم والمقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودا للخالق وكون الذات غير قام بذاته اشار الى تحقيق الصفات بحيث يدفع عند المحذورات المذكورة فقال وهي لاهو ولا غيره لانه حينئذ يكون مقتضيا لذكر لاهو بلا خلاف (اما على ما ذكره

رد على الخبالي

م

قائله الخبالي

م

المسار اليه
نسخه

فلا موجب لذكر لاهو بلا خفاء (قال * والنصاري وان لم يصرحوا * ضمن كلامه منع التصريح ومنع اكفارهم حقيقة بانهم كفروا تغليظا لانه يلزوم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم (وقيل لا يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزوم كفره عالما به (فلا يتجه عليه انه يلزوم الكفر عليهم لا ينبغي ان يكفروا ما لم يلتزموا (فعلم ان اكفارهم بما التزموا بلا شبهة (وهو ما صرحوا به من القول بان قدماء الثلاثة (ولاحاجة الى الجواب بان آية اكفارهم اقتضت التزامهم او ثبت توقف الاكفار على الالتزام (ولا يخفى انه كما لزم النصاري ذوات قديمة لزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض (والاقانيم جمع اقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل (قالت النصاري انه تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلاثة اقانيم (وكانهم سمو الامور الثلاثة اصولا لانها صفات ينوط بها نظام العالم ووجوده اولانها اصول الالهية رواتما اثبتوا القدماء الثلاثة دون الاربعة مع ان الذات رابعها لان الذات ما لم يؤخذ مع الثلاثة لا يستحق الالهية (وبهذا ظهر ان ما قيل انه ميل من النصاري الى ان الصفة عين الذات (لا يرد عليه انه لا يلزم جعل القدماء ثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة ولا فواحد (نعم يرد عليه انه لا معنى حينئذ لانتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين الذات (قال * فحوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات * فيه انه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجويز انتقاله على الآخرين حتى يثبت ذوات

قائله الخبالي

م

رد على الخبالي

م

رد على الخبالي

م

متغيرة (الا ان يقال تجوز الانتقال على اقنوم العلم يشهد بتجوز
الانتقال على الآخرين) على انه بانتقال اقنوم العلم بتعدد الذات
القديمة لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلاثة (قال * ولقائل ان يمنع
توقف التعدد والتكثر على التغير * فيه نظر) اما اولا فلما قيل
ان المدعى نفي لزوم تكثر الامور المتغيرة القديمة ولا يقدح فيه
منع توقف تكثر القدماء على التغير (وانما يقدح فيه منع توقف
تكثر القدماء المتغيرة على التغير) ويمكن دفعه بانه منع توقف
التعدد والتكثر على التغير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على
التغير مطلقا (وحاصله ان القدماء المتغيرة كما يلزم النصارى
لان الانفكاك يدل على التعدد والتغير يلزم اهل السنة ايضا
لان التعدد والتغير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغير
مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد (وليس الاشكال مبني
على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه التزم النصارى
تغير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل
على التغير والاثنيتية) وبهذا اندفع ايضا انه قد عين معنى الغير
في هذا المقام (فليرد قوله بعد هذا * فان قيل هذا في الظاهر
رفع التقيضين الخ * وانا ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من
لزوم تعدد القدماء للقول بوجود انصفات منع استلزام القول
بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغير
بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند
نعم لو ابطال توقف التكثر على التغير لكان موجهها (قال * للقطع
بان مراتب الاعداد من الواحد الى الاثنين والثلاثة الى غير ذلك
متعددة * يناقش فيه اولا بان الواحد ليست من مراتب الاعداد

قائله الخيالى

٢

(وثانيا بان مراتب الاعداد ليس بعضها جزءا من بعض اذ قد تقرر
ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات
متكررة لامن خمسين اواربعة وستة) وهذا مع كونه كلاما على
السند (يمكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب
اوبناء على مذهب من جعل العدد ما يقع في العدد فيكون الواحد
عددا (وبانه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددا) وكذا
الواحد والثلاثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة
(مع ان البعض الذى هو الواحد جزء من البعض الذى هو غير
الواحد من الاثنين والثلاثة الى غير ذلك) (قال * وايضا لا يتصور
تضاع الخ * يعنى النزاع فيه نزاع في البديهي (والاستدلال عليه
معارضة بالبديهة) قال فالاولى فيه اشارة الى اول ما ذكرنا على
منع توقف التكثر على التغير (قال * وان لا يجتزأ على القول
بكون الصفات واجب الوجود لذاتها * لا يقتصر الجرة على
كونها خلاف الاولى (بل هو غير صحيح) فكان استعمال الاولى
في عدم الجرة رعاية ادب المسامحة (وكون مراد من قال الواجب
الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره يكاد لا يساعد على عبارته
لان ضمير لذاته الى الموصول فى الواجب فكيف ان حل الله تعالى
عنه بمجمله واجبا لذاته حل الصفات عليه بزملاها واجبة
لذاتها (نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذاته الله هو
الله تعالى بصفاته كان المعنى ما ذكره (وجعل هذه العبارة
بهذا المعنى مما لا يرضى به الاستعسف فى التأويل (وفي قوله *
ولا استحالة فى قدم الممكن * انه يستحيل عند منكر الايجاب
الذى يدعى كونه فاعلا مخارا) (ولهذا حكم بان كل ممكن حادث

وقوله بل يقال هي واجبة
لا غيرها بل لمالبس عينها
ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز
عن الاعين والا غير هي يقال
هي واجبة لذات الواجب
نسخه

قال * واصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى
نفي الصفات * لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة
تكثر القصد ما دون الفلاسفة فله لاصعوبة له عندهم لذلك
(بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب
فاعلا وقايلا معا وهو باطل عندهم) ونوقش في نفي الكرامة
قدم الصفات بانهم قالوا يقدم المشية والكلام وفسره بالقدرة
على التكلم (والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام) قال * فان قيل
هذا في الظاهر رفع للقبض وفي الحقيقة جمع بينهما * يمكن
بيانه من وجهين احدهما ان الغير يقبض العين كما ينبغي فسلب
العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان
تقبضا بمعنى السلب او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت
العين لها (وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم
العدول وثبوت ذلك السلب (وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو
سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو) لكن
في كون قوله * وهي لاهو وغيره * في الظاهر رفع التقيضين
نظر انما يكون كذلك او كانت قضية سالبة بحسب الظاهر اما
لو كانت معدولة لان الظاهر من لاهو وغيره العدول كما ان
الظاهر من اللاكاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع لتقيضين
وهو لاهو ولا غيره لان لا غيره في معنى لاهو وفي الحقيقة
رفعهما (قال * فلما قد فسروا الغيرية الخ * وليس هذا التفسير
مبني على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة والفرف
ذيقال لبس في ادراك غير زيد مع انه ذو يد وقدرة (ورد بان
المراد بالغير ههنا فرداخر من نوعه والالزم ان لا يغايره ثوبه

وقوله لان المفهوم من الشيء
ان لم يكن هو الآخر الظ فيه
لان الـ ان لم يكن هو الآخر
فهو غيره والافهوعينه والجمع
بين التقيضين مع استحالة
يستلزم تعدد عين

نسخه

بل

بل امتعة البيت و بان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل
اتفاقا كما سيجي (قال * فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم
على الازلي محال * هذا البيان يستدعي ان لا يكون شئ من
القديمين متغايرين فلا يكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول
(وزيد لدفع المثال الاول ان المراد اماكن الانفكاك بحسب الوجود
او الخير (وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصر وافي الاستدلال على
ما ذكر وابل كانوا متعرضين ان الذات والصفات لا يمكن
انفكاكهما في الخير لا متناع الخير عليهما) ويعتذر بانه ترك التعرض
لظهوره (ثم تقول او تم ما ذكره لزم ان لا يمتنع تعدد القدماء
اذ لا يكون القدماء متغايرة (فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى
بقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي والمقتضى عن الآخر
وكذا يمتنع انفكاك كل من امرين آخرين تقتضيهما امر واحد
عن الآخر (قال * والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها
ريقاؤها بدونه اذ هو منها * اي بعض منها * فعدمها عدمه *
اي عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما في ضمن واحدا
اي واحد كان واما في ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك لكن
* وجودها وجوده * لا مطلقا بل في ضمن جميع الاحاد لان
وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزء منها (ومن
البين ان المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر
بمعنى ان يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لا لوجودها
لانها لبسا بموجودين (وفي قوله * فان قيام الذات بدون تلك
الصفة المعينة متصور * لا يقال فيه بحث من وجهين (احدهما
انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة

المعينة فيبطلانه بين (وان اراد قيام الذات مع قطع النظر
عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحرثة في ذلك
(وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات المحدثه اللازمة للذات
(لانا نقول المراد مكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته
(وهذا ممكن في الصفات المحدثه اللازمة (وان اوردناه كذلك
الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح
على ان الصفة اللازمة المحدثه لا يتحقق عند الاشعري
اذلا عراض لا تبقى زمانين (قال * لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك
من الجانبين * لا يقال التزديد قبيح لانه تقرر من قوله * بخلاف
الصفة المحدثه فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور
فيكون غير الذات * ان المراد الاكتفاء بجانب واحد (لانا نقول
كلامه مماثل لان قوله * والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه
بدونها وبقاء هابده * يدل على انه لا يكتفى امتناع الانفكاك
من جانب واحد فيحسن التزديد (قال * وان اكتفوا بجانب
واحد زمت المتغايرة بين الجزء والكل * اى غير الجزء الاخير
(وايضا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحلّه ٧ وجواز وجود الذات
بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل اقيم عليه فلا يسمع من غير
ابطلاله (وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات
بدونها (قال * لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما
مع عدم الآخر واو بالعرض * يعنى المراد امكان فرض وجود كل
منهما مع عدم الآخر (ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون
الصفة لان معرفة الحاصل يتكفله اذ مع عدم اعتبار اضافة الذات
الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها (اوللا غناء عنه لانه يكفي

٧ وقد عرفت ما فيه
نسخه

في تنفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة لان
المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين (وانما تعرض لا متناع
انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن
الجزء تصحيفا لما نسبته الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد
يتمتع بدون العشرة (بقى ان قوله * بخلاف الجزء مع الكل *
لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت
الجزء لخفاء كونه جزءا له (وانه مع اعتبار الاضافة يتمتع انفكاك
كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر (فلا وجه
لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قال * فان قيل لم لا يجوز
ان يكون مرادهم * لا يصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم
الغريبة بما سبق (الا ان لا يجعل هذا التفسير من الاشاعة بل من غيرهم
لاصلاح كلامهم (ويفهم من قوله * فانه يشترط الاتحاد بينهما
الح * ان اشترط الاتحاد لصحة الحمل واشترط المغايرة لافادته
مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذا حمل اتحاد المتغايرين
في المفهوم بحسب الوجود (وما يقال ان مجرد التغاير بحسب
المفهوم غير كاف في الافادة فعليه ان يشترط لها مع التغاير عدم
اشتمال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق
غير متجه لانه لم يدع (الا ان الافادة يتوقف على التغاير وهو لا يستلزم
دعوى كفايته فيها (نعم يتجه انه لا يتوقف افادة الحمل الاعلى التغاير
ذهنا لا على التغاير بحسب المفهوم (والتغاير ذهنا يحصل
بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان
بالحيوان الناطق والبشر بالساحك (قال * قلنا هذا انما يصح
في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لاني مثل العلم والقدرة *

رد على الخيالي

وايضاً هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب
المعتزلة وغيرهم (قال * فلو كان الواحد غيرها لكان
غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه * يعني لانه
من العشرة والعشرة لا تكون بدونه على ان ان مكسورة نافية
فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي لبس العشرة
غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشيء مغاير لما لبس غيره
(وكثيرا ما يروى ان مفتوحة فهو حينئذ عطف على ضمير كان
(وقوله * بدونه * على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة
بدون الواحد (فن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ما
سبق الابهتم محل تقدير ولزم ان يكون العشرة بدونه فقد غفل (وكان
قوله * ولا يخفى ما فيه * اشارة الى ان لا فرق بين الجزء والكل
والحمل والعرض والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك من احد
الجانبيين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة (وما يقال انه
اشارة الى ان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي
النفسية حتى يلزم من مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة
الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم
من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه
لك فاحسن التأمل * قال وهي صفة ازلية * تأنيث ضمير العلم
باعتبار خبره (ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه
الى صفة العلم (واخذ الازلية في تعريفات الصفات يوجب
الاستغناء عن ذكر الازلية في قوله * وله صفات ازلية * وفيه
ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم
على العلم (ولك ان تقول لتوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري

رد على الخبالي

م

رد على الخبالي

م

لا العلم بمعنى الصفة الموجودة (وان تقول ان التعريف لعلم الله
والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه
بما عرف به العلم سابقا (وينتقض التعريف بالسمع والبصر (الا ان
يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل
في العلم وان كان مبايناً له فالسمع والبصر ليسا ما به ينكشف المعلوم
بل ما به ينكشف المحسوس (وكما ان علمه تعالى ازلي تعلقه بما يجب
ان يعلم في الازل ايضا ازلي لذاته تعالى عن الجهل بشيء في الازل
نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث (وانما قدم العلم
على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العالم
ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة (والعلم ليس تحت القدرة ولهذا
يعلم ما ليس مقدورا ولان العلم اعم من القدرة (وقد عرفت وجه
تقديمها على الحيوية * قال وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات
عند تعلقها بها * هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين
لان المؤثر في المقدور التكوين عند مثبتته لانه يتمسك في اثباته
بان القدرة ليس اثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة بها
تؤثر في المقدور فيؤثر بان اثره في المقدور بمعنى جعله ممكن
الوجود من الفاعل (وحاصله صحة التأثير في المقدور (ولا ينفع
التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة
التأثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة ازلية
(والتزاع في ان التعلق ازلي او حادث انما هو بين النفاة للتكوين
فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور
وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انه تعلق في الازل بوجود المقدور
فيما لا يزال (والملائم لهذا المذهب ان يقال تؤثر في المقدورات على

وفق تعلقها بها * قال وهي صفة ازالة توجب صحة العلم *
 لانفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة
 اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة
 وصفه بالمتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة
 (ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع
 والكلام وجه مع ان شيئا منها لا يكون اغير الحى) وهذا بيان بديع
 سخ في هذا المقام (ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي
 ما ذكره في تعيين الحياة) (ولبس المقصود استيفاء ما يوجب) (والا
 لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت) (واورد الشارح في شرحه
 للكشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصدق تفسير الحياة بصحة العلم
 والقدرة على غير حياة ذوى العلم) (ولا يصح الجواب عنه بانه
 تفسير حياة الواجب والا فتفسر حياة غيره باعتدال المراج النوعى
 او ما يتبعه من قوة الحس والحركة او غيرها لانه يصدق على غير
 حيوة تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره) (بل الجواب منع عدم
 صحة العلم اغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لما منع
 قال * والقوة وهي بمعنى القدرة * فذكرها للتنبيه على الترادف
 واذن الشرع باطلاقه على القوى العزى فالاولى جمعها مع القوة
) (ونحن نقول وبالقوى الاعتصام ان القوة بمعنى نفي الضعف
 في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما) (نعم الكلام
 في انها صفة موجودة منافية للاضعف بها كمال صفاته او امر
 اعتبارى) (ويؤيد جعله راجعا الى القدرة حصر الصفات في الثمانية
 قال * والسمع وهي صفة تتعلق بالسموعات * لبس مقتضرا
 في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تمة) (وهو قوله * فتدرك بها

ادراكا تاما الخ * فانه من تمة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر
) (يشهد به قوله * ووصول هواء * فلا يرد انه يصدق على صفة العلم
 لانه يتعلق بالسموع لكن لا ينكشف بالسموع به انكشافا تاما ومبنى
 اثبات صفة السمع والبصر على ان البصر والسمع حالة اتم حين
 الابصار والسماع منها حين العلم بالسموع والمبصر من غير سماع
 وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم) (وهذا مذهب الجمهور
 منا والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكوفي وابوالحسن
 البصرى يجعلونهما نفس العلم الا ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما
 اتم من الآخر) (ولا يخفى ان اسباب اثبات السمع والبصر يوجب
 اثبات صفات آخر بازاء باقى المحسوسات ولا مندرجة عن اثباتها
 تحرزا عن التحكم) (الا انه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق
 عليه تعالى كف عن البحث عنها) (وقوله * لا على سبيل التخييل *
 يعنى لبس علمه تعالى بالسموع والبصر على سبيل التخييل لان بها
 على سبيل التخييل اغيبتها عما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه
 تعالى) (وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهرا اما بعد عدمه فتسبته
 اليه تعالى تسبته قبل الوجود فينبغى ان يكون علما تعالى به
 كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس) (واما نفي كونه على
 سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم في المحسوس
 بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس بقى ان المعنى الجزئى المتعلق
 بالمحسوس يدركه تعالى باى صفة) (ولا يبعد ان يقال جعلوه
 مدركا بصفة يدركها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد
 بصفة تتعلق بالسموعات مع ما يتعلق بها) (وكذا قوله *
 المبصرات * فحينئذ يكون ذكر) (قوله * لا على سبيل التوهم *

في موقعه (ونما اشكل على أرجو من الله ان يفتح على الجواب
 لو لم يكن الصواب انه لا يجب ادراك المبصر بالباصرة (ويجوز
 ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادة تعالى باقامته ادراكه عند
 استعمال الباصرة (فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه
 تعالى على صفة البصر بل يصح ان ينكشف عليه تعالى بالسمع
 فلم لا يجوز ان يكون صفة التي بها يدرك المحسوس هو البصر
 او السمع (ولا استدلال بورود السمع والبصر لانه لا يوجب
 الاقيام بالسمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى (واما
 ان ذلك القيام مستند الى صفتين او الى واحدة فلا (قال *
 ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات * لا يخفى
 ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات ازلي وتعلق قدرته تعالى يجوز
 ان يكون ازليا (واما تعلق السمع والبصر فليس الابد وجود
 المسموع والمبصر (فايوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم
 لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه (ليس بذلك) لانه مبني
 على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده (الا ان يقال ارادانه
 لا يلزم من العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا
 المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك ان لعلمه تعالى
 بالموجود الحادث تعلقين تعلق قبل وجوده وهو ازلي وتعلق
 بعده وهو حادث (قال * وهما عبارتان * اى كل منهما عبارة
 * عن صفة في الحى توجب تخصيص احد المقدورين في احد
 الاوقات بالوقوع * وكأنه اراد به ذكر الحى الاشارة الى انه لا بد لها
 من الحياة (لكن لاجهته لتخصيصها بالارادة والمشيئة لان ماسوى
 الحياة كذلك (ولا لتخصيص بالحياة اذ لا بد من العلم ايضا (والاشارة

الى انه لا بد من القدرة (وقد حصلت (بقوله * احد المقدورين
 (وقوله * مع استواء نسبة القدرة الى الكل * زايد على التعريف
 اشارة الى دليل اثباتها (وهذا القدر لا يتم بل لا بد من ان يضم
 اليه استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين
 ايضا حتى تثبت (مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند
 مثبته بل يثبت بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من
 التكوين (واستواء نسبة العلم ايضا واضح (فلو ضم اليه لاستغنى
 عن (قوله * وكون تعلق العلم تابعا للوقوع * ووجه ما ذكره
 ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا
 للوقوع لانه تابع تعيينه للوقوع وتعيينه للوقوع لمرجح (واورد
 عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه (والكل في قوله *
 مع استواء نسبة الكل اليه * عبارة عن كل المقدورات والافات
 (واورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل سواء فلا بد لكل
 من تعلقاتها الخصوصية من مرجح ويتسلسل (واجيب بان تعلق
 الارادة لا يتوقف على مرجح يحكم به العقل الحاكم بآيات الهارب
 من السبع لا يريد احد الطرفين المتساويين من كل وجه لمرجح
 (وكذا العطشان لا يريد احد القدرين المستويين من كل
 وجه لمرجح (قال * وفيما ذكر تنبيهه على الرد على من زعم *
 رد الحدوث بحملها من الصفات الازلية (ورد العدمية بعد ها
 من صفات لا هو ولا غيره (والصفات العدمية لا يوصف به
 (ورد كونها امر اياها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج
 فيها ما هو تحت صفة الكلام (ولا يلزم على من جعلها سلبا
 انه يلزم ان يكون الحجر قادرا لاتصافه بتلك السلوب لان الحجر

٧ هذا غير واضح لان العلم بالوقوع
 البعض دون بعض حاصل
 وانما المساوى هو العلم التصورى
 فاحفظه فانه ثمره العود والعود
 احمد

في افعاله مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار (ولا انه كيف يكون
 هذه السلوب مريحة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا
 القائل اثبت المشية فليكن هي المريحة (وما ذكره ان ارادة
 الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ذهب اليه
 التجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكره ان ارادته
 فعل غيره انه امر مذهب الكمي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة
 كذا في المواقف (ففي ما ذكره خلط مذهب بمذهب) وتحرير ما
 ذكره في بيان كونها امرا انه لو تعلق ارادته بفعل المكلف لكان
 الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون امره امرا بما
 لا يدخل تحت قدرته (وهذا الاستدلال مبني على ان هذا الزاعم
 لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزا لم يصح منه
 هذا الاستدلال (فن قال الملازمة في قوله واو شاء لوقع غير مسلمة
 عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه (قال
 * وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في الخلق * وكذا
 العدول عن لفظ الرزق الى التزويق (مع داعي مناسبتة للتخايق
 (قال * هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب
 من الحروف * وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحا
 بما اريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك (والتعبير عن الصفة
 الازلية ليس مخصوصا بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث
 القدسية (الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقرآن خص
 الكلام به (وظاهر بيناتهم ان الصفة الازلية هي المعاني القرآنية
 المعبر عنها بالالفاظ القرآنية (وظاهر ان ذات فرعون وهامان
 امثالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل القائمة به العلم بهذه المعاني

رد على الخيال
م

او قدرة التعبير عنها واظهارها (فهو اما راجع الى صفة العلم كما
 قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال (فالظاهر ان صفة
 الكلام لا تنكشف بهذا البيان (بل ينبغي ان يحال علمه الى الله
 تعالى ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته
 (قال * وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخير * كانه ذكر الثلاثة
 على سبيل التمثيل (والا فالقرآن لا ينحصر فيها اذ منه التثنية
 والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى اقسام خمسة بل منه التعجب
 والتمني والترجي (والقول بان التمني والترجي يستحيلان منه تعالى
 (مع انه يوجب نفي الاستفهام ايضا مندفع بان القرآن نزل على
 لسان العباد (قال * ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة *
 لادلالة على المعنى الذي يجده المخبر او لا امر او الناهي بالكتابة
 بل بعبارة افادها الكتابة (قال * وهو غير العلم * اي المعنى
 الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الامر غير الارادة (ولذا
 اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي ثبات الثاني بذكر الامر
 (فلا يرد ان مغايرة الاخبار للعلم لا يفيد مغايرة الكلام مطلقا
 للعلم (وان مغايرة الامر للارادة لا يكفي في مغايرة مطلق الكلام
 لها (ولم يذكر ما يدل على المغايرة في النهي وهو ان المعنى
 الموجود في النهي غير الكراهية لانه قد ينهى عما لا يكرهه
 كمن ينهى عبده عن شئ ولا يريد انتهاؤه قصدا الى اظهار
 عصيانه اعتمادا على المعرفة بالمقايضة (لا يقال جرى
 على ان النهي هو طلب الكف فانهي ايضا كالامر في ان فيه
 ارادة فعل (لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر (فلا حاجة
 الى ذكر قوله * وينهى * وفيه ما فيه تأمل تعرف (وما يقال

كيف يكون قائما
نسخه

قائله المحشى صلاح الدين

ان ما ذكر لا يدل الاعلى مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق
اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما خبره
بالضرورة (على انه لا يتم في شأنه تعالى) وقياس الغائب على الشاهد
لا يفيد (ليس بشئ لان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر القائم
بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر ان يكون
هناك امر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله لصورة الخالي
عن الاعتقاد) واذا ثبت امر اخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة
في الامر (فلم يبق وجه لانكار الكلام الذى ثبت في شأنه تعالى
بالتواتر عن الانبياء) فلا يحصل لقوله * وقياس الغائب على الشاهد
لا يفيد * اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر (والمقصود
من بيان مغايرة الكلام النفسى للعلم والارادة ان لا يبقى لنى ما ثبت
بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطراب الى التأويل مجال) نعم
ما اورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من انه لا امر هنا
بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوى (ويجوز مثله
في الاخبار عما لا يعلم من انه ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر من غير
حقيقته) على انه يرد انه لو لان الامر يستدعى الارادة كيف يعذر
في ضرب العبد من يأمره بما لا يريد لئلا يمثل فيعذر لانه لو لا انه
يفهم من مخالفة أمره انه خالف ما هو يريد لا يعذر في ضربه
اذ لا وجد للضرب حين العمل على وفق ارادته (قال * انى زورت
في نفسى مقالة * اى قومت وحسنت كذا في القاموس
(وفي الاستدلال به وبقوله صاحبك نظر لجواز ان يكون عبارة
عن اللفاظ المخيلة المرتبة في النفس) قال * والدليل على ثبوت
صفة الكلام اجماع الامة * فيه بحث اما اولا فلان المعترلة

لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد اجماع مع مخالفتهم
(ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام
بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم) فقوله * انه متكلم * معمول
لاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع (يشهد به ما سبأ فى
فى تحقيق الخلاف بيننا وبين المعترلة من قولنا ودليلنا ما مر انه
ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه
متصف بالكلام) على ان المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم
(واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على
ثبوت الكلام) قال الشارح فى تلويح ثبوت الشرع يتوقف على
على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه (وقد سبق
فى الشرح ايضا فى شرح قول المصنف الحى الفادر السميع العليم
الح ايضا ان الشرع يتوقف على كلامه) ويمكن دفعه بان
الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله
(لا يجتمع امتى على الضلالة) وصدقه لا يتوقف على الكلام بل
على المعجزة سواء كان كلاما او غيره (قال * وتواتر النقل عن الانبياء *
والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر) لا يقال
لم يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا (لانا نقول
الحصم لا ينكر وجود الكلام) واذا ابرضى بقيامه به تعالى لحدوثه
مع انه لا مانع من قيام الصفات لاعتبارية الغير الازلية به تعالى
قال * فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية * بظاهره متفرع على قوله
* والدليل على ثبوت صفة الكلام * فانه فرع بعلا حظة دالة باقى
الصفات (ولك ان تجعله فرعاً لجمع ما سبق) قال * ولما كان فى الثلاثة
الاحيرة زيادة نزاع وخفاء الح * يستفاد منه ان الداعى الى تفصيل

يمكن ان يقال اراد ببعض
المفصيل وصف الكلام بأنه
صفة له ازالة مع انه سبق
ولا خفاء في انه لزيادة النزاع
سجد

وان الارادة
نسخه

المورد الخبالي
م

الكلام في مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء (وهو بعيد
اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا
الآثرى انه بين الشارع كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع (وايضا
المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق التكلم او الكلام عليه تعالى
فيه فيه ان الاسم هو التكلم (وتكرار الإشارة الى التكوين
والارادة لتقرير ان الفاعل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الظاهر
ان كلامهما يغني عن الآخر (ولا يخفى لطف قوله * وفصل الكلام
بعض التفصيل (قال * ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير قيام
مأخذ الاستق * وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام (والمعتبرة
يسلمون وجوب قيام التكلم به وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم
يجعلون التكلم بمعنى ايجاد الكلام في محالها (اورد عليهم بأنه
يخالف اللغة ولا ضرورة تدعوا اليها (ولهم ان الكلام صوت
مكيف بالاعتماد على الخارج (والصوت كيفية تعرض الهواء حين
تموجه من قرع او قلع عفيف فليس التكلم الاحداث الكلام
في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالتكلم ويكون قيامه بالتكلم وهما
من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر * قال ضرورة امتناع
قيام الحوادث * الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس
ضروريا (الا ان يراد كونه من ضروريات الدين (قال * ضرورة
انها اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء بعض *
فالمقتضى حادث لا نقضه (والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به
والرد على الخابلية ظاهر (واما المشهور من الكرامية انه حادث قائم
بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى (وغاية التوجيه
ان يقال * القائلين * تقييد للكرامية (واعل الشارع اطلع

على

على فرقة من الكرامية موافقة للخابلية (واعلم ان ترتيب القنود
في كلام المصنف على وجه يغني المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء
صفة له تعالى يغني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا
كذلك والازلية تغني عن الوصف بأنه ليس من جنس الحروف
والاصوات (فالاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف
والاصوات ازلى هو صفة له (وبالجمله في قوله * صفة له * رد
على المعتزلة (وفي قوله * ازالة * رد على الكرامية (وفي قوله
ليس من جنس الحروف والاصوات * رد على الخابلية (قال * الذي
هو ترك التكلم * فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور (قال
* هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة الخ * الافة
لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلات بل قد تكون بعدم الآلة اما
بحسب الفطرة او لعارض (وضعف الآلة لعدم الباع ايضا
فطري (فلا يحسن مقابلة بعدم المطاوعة بحسب الفطرة
والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت (والكلام بالآلة
لا كلامه تعالى صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتزهد عن الآلة
وذلك بين (قال * فان قيل هذا انه يصدق على الكلام اللفظي *
يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي (فكلمة على
بنائية وليست صلة الصدق (وهذا منع للمدعي بمعنى طلب الدليل
عليه (وهو موجه قبل الاستدلال (او كلمة على صلة الصدق
(وقوله * وهذا اشارة * الى قوله * صفة منافية للسكوت
والآفة * ولو قال وهذه لكان اظهر (وبالجمله المقصود ان
هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي (وقوله
* اذ السكوت والحرس انما يتنافى اللفظ * الاول فيه انما يتنافى

اذ الافة قد تكون
نسخه

الذي قد تأمل اقل * والله تعالى متكلم بها أمر وناه مخبر * ذكر
الثلاثة ليس لانحصار الكلام في الامر والنهي والخبر بل على
سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه على ان تكثر الاسماء له تعالى ليس
باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي
الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء (وكون الاستفهام كلامه
تعالى على لسان العباد والا فهو منزلة عن الاستعلام) وحيث
يزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمني والترجي ايضا (واشار
الشارح بقوله * يعني انها صفة واحدة الخ * الى دفع الاستغناء
عن قوله والله متكلم بها بما سبق من السابق لاثبات الصفات
(وهذا لاثبات الوحدة) (ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء
والاضافات) ويمكن توجيه آخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة
الكلام لا بذاته ولا باكلة وجارحة (قال * لما ان ذلك البق بكمال
التوحيد * لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل في تحقق
شيء) (فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر الضرورة
(والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد
انما توجب نفي تكثر الدليل عليه فلا تستقل بتفي الكثرة بدون
انتفاء الدليل (نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف
الاصل لا يصار اليها الا لدليل (ولا يخفى ان انتفاء الدليل على
تكثر كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها) فالواجب
ان يقال ولا دليل على تكثر شيء منها (ولا يذهب عليك ان تعدد
صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد
كتبه تعالى) (والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات
صفة الكلام) (قال * فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل

عن الاستفهام
نسخه

وجوده بدونها * اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة
في نفسه متكررة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعة
حيث قال الكلام في الازل ليس متصفا بشيء من الاقسام الخمسة
انما يصير احدها فيما لا يزل (واورد عليه انها انواعه فلا يوجد
بدونها) (واجيب بمنع ذلك في الانواع الاعتبارية كما في الكلام
فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق (وبهذا يظهر
ان ما قيل ان ما سبق بهينه تحقيق الجواب فلا وجه ليراد
السؤال والجواب خال عن التحصيل (لان السابق ان التعدد
طار بظريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون
هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل) (وههنا
ابحاث (الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة
والعلم وغير ذلك) (والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام
فلا يمنع وجودها بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص
بدون العام) (والثالث ان توجد السؤال لا يخص بتقدير كون التعلق
غير ازلي بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف يكون صفة
الكلام في نفسها غير امر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون
الخاص (والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه
الكلام اللفظي بالنفس فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه
الاقسام والا بفعل الاقسام انواعا لصفة شخصية كما لا يقدم
عليه احد بل لا يجعل المأخوذات بالاعتبارات اقساما للشخص
فلا يجري في سائر الصفات (وعن الثاني بان الاقسام المذكورة
على سبيل التمثيل ولخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام
بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف

يعتبر في الازل خاليا عنها (وعن الثالث انه اورد السؤال كما وقع
فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال
(ولو جعل التعلق ازل ياعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه
(قال * وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر * فيكون واحيدا
في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا
يثبت وحدته بكونه خبرا ما لم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان
يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتمسك
بالتعلق (وقوله * لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك * لا يشمل امر اللذنب
لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي
التنزيهي لا اخبار عن العقاب على الفعل (ولو كان في الاستفهام
طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما ايضا اخبار
باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما
(وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر انه لطلب الاقبال
(ولا يخفى ان ما ذكر لو تم لجعل الامور الخمسة خيرا في الازل
وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خيرا في الازل (واختلاف هذه المعاني
ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة (على ان اختلاف
الاقسام الاربعة للمخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام
الاربعة يستحيل على الاختلاف (ومن البين ان استلزام البعض
لابعض لا يوجب الاتحاد (واو استلزم لبس كون الخبر طلبا
اولى من كون الطلب خيرا اذ ما من خير الا ويستلزم الامر
بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه (وربما يقال كل طلب
في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري فقولنا

اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت في محملها وهكذا
(وهذا يرجع جعل الطلب راجعا الى الخبر (قال * فان قيل
الامر والنهي بلا مأمور ومنهى سفيه * هذا شبهة لمعتزلة على
قدم الكلام (والاخبار ايضا سفيه عند عدم مخاطب (والجواب
التحقيق عن هذه الشبهة ان السفيه انما يلزم في الكلام اللفظي
دون النفسي (والكذب المحض ما لا يقبل التأويل (ووجه
كون الاخبار بطريق الماضي كذبا محضا انه لا زمان قبل
زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال ايضا كذبا
محضا اذ لا زمان بعد زمان التكلم ايضا اذ لا انقضاء للتكلم (فقد قصر
النظر على الماضي بقصور معرفة القاضي (وكما يمكن الجواب بان الامر
في الازل لا يجنب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به الخ
(يمكن الجواب بان لا يجنب حين تعلق الامر فليكن الامر قديما
والتعلق حادثا عند وجود المأمور به واهليته والرجل يحتاج
الى تقدير الابن (والله تعالى يعلم الامور في الازل ولا يحتاج في امره
الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود لا يقال امر الرجل قبل وجود
الابن لعدم وثوقه بادر الك الابن فليس في امره قبل الوجود
سفيه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود (لانا
نقول لا يمكن امره تعالى الا في الازل لا يحتاج قيام الحادث بذاته
الاقديس (والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها
وهو ظاهر (قال * ولما صرح بازلية الكلام النفسي القديم حاول
التنبية * يعني بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيهها
على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لا اطلاقه على الكلام
النفسي لم يصح في الحدوث عنه (وبهذا اندفع نه يتبادر من هذا

ومن فوائد ما ذكره المصنف
دفعها فلا يليق قصره على
قائده دفع تعدد الكلام
نسخه

امر الرجل قبل وجود الابن
لبس امره بل عزيمة على الامر
فارصى زاده الجمال

ان جمع القرآن مع كلام الله للتبنيـه على الترادف (ويستفاد
(من قوله * وعقب القرآن بكلام الله الخ * انه جمعهما لان نفي
الحدوث عن القرآن ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن
ولا يخفى ان ما ذكره تكلف اذ يكفي في التبنيـه على القرآن ان يقول
ويطلق القرآن على الكلام النفسى (ولا وجه لاثبات عدم
الحدوث بهذا الغرض) ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام
الازلية اثبت ان القرآن غير مخلوق الا انه عقبه بكلام الله لما
ذكره الشارح اوقصدا على جرى الكلام على وفق الحديث
(او نقول به على طريق نفي الحدوث عن القرآن) او اشار الى
دفع ما يكاد يتمك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة
على ان القرآن غير مخلوق (ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام
النفسى) ولا يخفى ان قوله * والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق *
اقتباس (قبل وجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن شيوعه فيه على
عكس كلام الله) قلت وايضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة
باللفظ دون المعنى (قال * فهو كافر بالله العظيم * قوله بالله
العظيم) يحتمل القسم وفي خلاصة الطيـب نقلا عن الصغاني
ان هذا الحديث موضوع (والمراد بالفرقيـن الاشاعرة والمعتزلة
لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تخصيص بمحل
الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة) وترجمة المسئلة بمسئلة فطلق القرآن
ان يناسب كلام المعتزلة (والمناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم
خلق القرآن) والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق في موضع انه
ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف
بكلام (وفي موضع آخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته) ولهذا

على اطلاق القرآن
نسخه

لم يكتب بقوله ما مر (قال * من التأليف * يعنى من الحروف فانه
مطلق التركيب المجامع للتوالي في النطق كيف ما اتفق والتنظيم
بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة للدلالات
متناسبة للمعاني) وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل
وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها
تستدعى التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا (ولا تزال
والنزول بوجوب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكانى حادث
(وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها
(وكونه فصيحيا يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال
حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث (وكونه مسموعا حادث
فيوجب حدوث محله) (وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس
الى المتحدى ومحل الحادث حادث) وقوله * الى غير ذلك * اشارة
الى ما سبق من انه ليس بمجتمع الاجزاء بل جزء منه منقضى وجزء
مسبق بالمنقضى (ولا يخفى ان بعض ما ذكرنا تكون من سمات
الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات
واعبارات فتأمل (قال * ايجاد الحروف والاصوات في محالها *
من النبي وجبريل) وقوله * وان لم يقرء * بمعنى وان لم يقرء الله
(ولا وجه لفرض القراءة التي يتضمنه كلمة الوصل) والاظهر ان
الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ يعنى ان الله تعالى متكلم
بمعنى خالق الكلام في محال وان لم يقرأ تلك المحال متكلمة به حتى
يقوى علاقة اطلاق التكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك
يكون سببا للتكلم (وكون المتحرك من قاميه الحركة لغة لا يوجب
كون المتكلم كذلك للقطع بان التكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت

المتكيف في الهواء (واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام في محله ومنتشأ هذا الاطلاق يؤهم قيام الكلام بالمتكلم (ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشايع في هذا المعنى صحة اطلاق لا يفيض والمحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ما عدا المتكلم من نظائره مثله (وتقييد الاعراض بالخلق على اصل المعترلة من كون العباد خالفا لافعالهم والافضل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة (والاولى ان يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الايض بهذا المعنى اتصافه تعالى بالياض بل بإيجاده (قال * ومن اقوى شبه المعترلة الخ * كانه اشار بوصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع (وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من (فالاولى واقوى شبه المعترلة (وفي قوله * انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليها * نظر لان ابا حنيفة وابناعه مناعلى ان القرآن اسم لما نقل اليها بين دفعتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل (ويمكن ان يقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول النبيين دفعتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم امورا تمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة اولكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق (والاشارة الى الجواب (بقوله * وهو الخ * اما يمنع الا ستلزام ان جعل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة واما يمنع بطلان الثاني ان جعل مجازا (فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجاز (ولا اشارة

اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقضاء الشبهة اشبه (قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم (ثم قوله * وهو مكتوب في مصاحفنا * اما جملة معطوفة على (قوله * والقرآن كلام الله غير مخلوق * واما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق (وقوله * محفوظ في قلوبنا اي بانقضاء محبة * الاول اي بصور ذهنية ليلاليم التحقيق الذي سيذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ الخيل (ونفي الحلول نفي الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات فان الكل نفي حقيقة ثبت مجازا (ما يؤهم ابيان من الفرق لا وثوق عليه (قال * وتحقيقه ان الشيء وجودا في الاعيان * يريد بالشيء الموجود في الخارج لا ينكار الوجود الذهني (فلذا صح اثبات وجودات اربعة للشيء على الوجه الكلي (ولا يافيه قوله * ووجودا في الازهان * لانه وجود مجازي كاخويه عند من ينكر الوجود الذهني (ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكماء وشريعة من المتكلمين (اعلم ان قوله للشيء وجود في الاعيان ليس بكوله وجود في الازهان (فان وجودا في اعيان معناه انه واحد من الاعيان سمي الموجود الخارج عينا لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس اعيانها (والوجود في الازهان معناه حضوره في ذهن من الازهان (ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة ميزتها عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار (وكذلك الوجود في الحفظ بمعنى تخصيص الحفظ ايها بالبيان (قال * حيث يوصف القرآن بما هو من

لوازم القديم * هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرغ عليه (يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسى بهذه الامور مجازي فكلما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم (فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحادثات يراد بها الالفاظ المذكورة) وبهذا التحقيق عرفت جواب آخر عن شبهة المذكورة وهو ان المنفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل اليه من دفتي المصاحف تواترا (وبهذا اندفع ما وردانه اشبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يحجب عن شبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بان الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح ٧) على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسى بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان مأل الوصف المجازي حقيقة (فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره ووصف للكلام اللفظي بناء على ان مأل وصف شيء بشيء مجازا وصف شيء آخر به حقيقة) ويتقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن شبهة واحدا نتأمل (قال * ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ * كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسى مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام) وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل (لالانهم لا يثبتونه وينكرونه) ولا يخفى ان التعريف بما ذكر نوع الجمل اسما للنظم (فالاولى تقديم الجمل

الالفاظ المنظومة
نسخه

٧ ولا يبعد ان يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالتقصيد الى جواب آخر ووصفه بانه التحقيق دون ما ذكره المصنف نسخه

على التعريف (وان تعريفهم لاحد معنى القرآن لا لجعلهم القرآن اسما له لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع الشرعى (قال * اى من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى * اول عبارة الاصوليين لثلاثين في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول اليه حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى (لكن لا يساعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء (وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا فانه يدل على ان كلام النظم والمعنى ركن الزم (وفي قوله * لا مجرد المعنى * مسامحة والمراد بالمجموع يدخل فيه مجرد المعنى (ولك ان تجعل له عطف على قوله * للنظم والمعنى جميعا * فلا مسامحة) وقوله * واما الكلام القديم الخ * عديل لجعل القراءة والحفظ والمساس من سمات الحدوث (كانه قال اما هذه الثلاثة فن سمات الحدوث واما السماع فتختلف فيه (فالاولى تقديمه على قوله * ولما كان دليل الاحكام الشرعية * لانه فصل بالاجنبى (لا ان يحمل قوله ولما كان على مثال آخر يوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حله على اللفظي لاعلى ما قدمنا (قال * دفنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه * يشعن هذا بان الشيخ الاشعرى لا يحتاج الى تأويل قوله تعالى (وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك (وليس الامر بالجاء المشرك الى ان يسمع نفس كلام الله (نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل

موسى كلام الله تعالى الى اثنا وثلثين (قال) * ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمناك اختص باسم الكليم * اى كليم الله فان كليمك الذى يكلمك على ما فى الصحاح وعلى مذهب الاشعرى اطلاق الكليم على ظاهره (وانما الحاجة الى هذا الوجه والى ما قيل من انه خص باسم الكليم لاسمع صوتا دالا على كلام الله من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذى سخر كل جهة وتزده عنها على مذهب الاسناد ومن وافقه من الشيخ ابي منصور ومن تابعه (قال) * فان قيل لو كان كلام الله حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف الخ * يعنى ما يدل عليه ما ذكر فى توجيهه (حتى يسمع كلام الله) على مذهب الاستاد من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله على الصوت الدال عليه مجازا لو كان حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقى للفظ عن المعنى المجازى فيقال الاسد مجاز فى الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد (وما ذكره فى معرض الجواب تسليم التشبيه من ان هذا اتوجيهه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى (ولا ينبغي انه على تقدير الاشتراك ايضا يتجه انه ينبغي ان يصح ان يقال ليس النظم المنزل المجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي احد معنئى اللفظ المشترك عن الاخر اذا تابنا (الا ان يقال يصح نفي المعنى الحقيقى عن المجازى بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمعنى بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالمعنى معنى وبالمعنى عنه معنى آخر

(قال) * وما وقع فى عبارة بعض المتأخرين من انه مجاز الخ * اراد عليه ان هذا لا يقتضى ان يكون منقولا فى اللفظ مهجورا فى المعنى لاشتراك (واجب بانه لا يكتفى فى النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد من كون المعنى الاول مهجورا (وفيه انه لابد فى الاشتراك من عدم ترتيب الوضعين (والوضع بعلاقة يقتضيه (فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما يشعر به العبارة (بل ان الاعتداد باللفظى ووضع اللفظ له وتسميته لدلالة على الكلام النفسى (قال) * وذهب بعض المحققين * فى شرح المواقف (اعلم ان المصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه فى الخطبة ونحوها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدالاتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنها ليس كلامه حقيقة (وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقر والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا ينبغي على المتفطن فى الاحكام الدينية (فوجب حل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا فانما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقر وبالاسن

محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الخادثة
 (وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك
 الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ
 حادث (والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه
 دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه
 وان كان مخالفا لما عليه متأخرواصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف
 حقيقة تم كلامه (وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد
 الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة في انه
 اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا
 (وفيه ابحتات) منها ما قيل ان كلام الله ان كان اسما لذلك
 الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ايضا ان لا يكون المقرو والمحفوظ
 كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون
 كلام الله في الشخص القائم به مجازا ويصح ان يوصف بالحدوث
 لحدوثه في ضمن اكثر الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ مترتبة الاجزاء
 في نفسه كيف يفرق بين ملح وملح في نفسه (ومنها ما يمكن ان يقال
 انه على هذا التحقيق ايضا يلزم ان لا يكون التحدى مع كلام
 الله تعالى لان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتيب الاجزاء
 من التقديم والتأخير (ويمكن دفع الجميع بان اختيار هذا التحقيق
 لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية (لانه لا يتجه عليه شيء
) ولاشبهة في كونه اقرب مع هذا الامور المتوجهة (ولا يخفى انه
 بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة
 واخراج قواهم عن حضيض الوهن الى ذروة المنانة (قال
 * ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه * لا نحصل لترتيب

اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط (وليس
 قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان
 كلاما مؤلفا من نقوش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ (قال
 * والاختراع ونحو ذلك * من الابداع والصنع بل التزييق
 والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين
 باعتبار تعلق خاص (والاختراع والابداع غير الاحداث عند
 الحكماء فانها بلامدة فهما غير مستوفين بالعدم (ولا ابداع
 مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص
 المجردات (ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي وغير زماني
 صارا عنده مساويين للاحداث (والتفسير باخراج المعدوم
 من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم
 الاضافي الاعتباري (قال * لا طباق العقل والنقل على انه
 خالق للعالم مكون له * ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر اعدم
 الفائدة فهو تأكيدي باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير
 الضمائر (وفي بعض النسخ (فكون وهو استدلال من احد
 المترادفين على الآخر (وفساده غير خفي على زكي (واتفاق
 العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على
 استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شيء (واما انه
 خالق لواحد او لغير افعال العباد فلا يضابق النقل فيه العقل
 بل العقل فيه متفرد فلا وثوق عليه (بل ليس فيه العقل بل
 الوهم البارز في معرض العقل (وعليك بالفرق بين طباق العقلاء
 والنقل وبين طباق العقل والنقل (فلا يوقعك الالباس في مضيق
 التردد في طباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف في انه خالق

جميع العالم ينافي ذلك الاطابق (قال * الاول انه يمنع قيام
الحوادث بذاته تعالى لعدم * من انه اوقام الحادث بالقديم لزوم
قدم الحادث او حدوث القديم (ولزوم قيام الحادث بذاته تعالى
لولا يمكن صفة التكوين ازلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها
بذاته تعالى (فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بانه ابطال
قيامها بغيره تعالى بالدلائل وهما بانديهة (قال * قلوا لم يكن
في الازل خالق لزم الكذب او العبدول الخ * لزوم الكذب
يندفع بما سبق ان الاخبار في الازل لا يتصف بشيء من الازمنة
اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق
فيما يستقبل انما تكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل
مجازا في المستقبل (لكنه مرجح كما يعلم في محله نعم لو تمسك بانه
وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خلق لم يخلو (ويجبه
على قوله * من غير تعذر الحقيقة * ان المجاز لا يتوقف على
تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا اظهر
(وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المردية
اليه اذا الاصل وحدة القديم فالعبدول الى التعدد بقدر الضرورة
(ومما يجب ان ينه عليه ان ازالة الخلق انما تدفع الكذب بان يكون
صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته
وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف
بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق
بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون
تعلق المخلوق (فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على
كون التكوين صفة موجودة فلا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة

بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة
القديمة لانها التي يتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها
لا يتصور بدونها (فن قال الحكم يناء الادلة على ان التكوين
صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني
او تغليب فهو مغلوب الوهم (وفي استلزام جواز اطلاق الخالق
بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر
على السواد بحث لان من علامات التجوز كون الشيء بالقوة
فيقال العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة
الخالق بالقوة دون القادر على السواد (على انه لو حقق القادر
على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما
من خلق السواد لا من السواد (واما ما اورد عليه من ان لزوم
الجواز الشرعي ثم اتوقفه على عدم الابهام والاذن وعدم
الجواز العقلي مسلم يمكن دفعه بانه اريد انه يلزم جواز اطلاق
الاعراض في الجملة اعني على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع
ان الاطلاق باطل عند الكل (قال * من ان تكوين كل جسم
قائم به * دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لاستناع قيام
العرض بالعرض بل تكون العرض ايضا قائم بالجسم (فالواضح
ان يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به (ولا يخفى انه على هذا
ايضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا يزيد الصفات على
السبعة (وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقديم
الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعنى دوم
فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين (قال * والحاصل
في الازل هو مبدأ الخلق * فان قلت فعاد الكلام في تعيينه

في الازل خالفا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير تعذر
الحقيقة (قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة
الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز ٧
ومبنى كون الامانة تكوينا ومبدأه زادة وقدرة على ان الموت
صفة وجودية ضد الحياة على ما في المواقف من انه قيل الموت
كيفية وجودية يخلقها الله في الحي فهو ضد الحياة (لقوله تعالى
(خلق الموت والحياة) لا يتصور الا فيما له وجود (والجواب ان
الخلق التقدير دون اليجاد واما لو كان الموت عدم الحياة فهو
انما يتحقق بعدم ارادة الحياة (قيل والذي يخطر بالبال ان
التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره
وبه يرتبط بالمفعول وان لم توجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب
ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة
والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى (وفيه انه لو احتاجت
الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهم جرا
(ونحن نقول كما انه ثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي
ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته
من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منز عن الالة
لكنه يناسب ان يكون له صفة ينوط بها الاثر يقوم مقام الجوارح
في غيره كما ان له صفة سمع يقوم مقام السامعة في غيره هذا (وقوله
* ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة * يفيد
ان مبدأ الخلق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد
من العلم ايضا (قال * ولما استدل القائلون بحدوث التكوين
بانه لا يصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب * يعني

٧ وبهذا علم ان مبنى الدليل
ايضا على ان التكوين صفة
حقيقية اذ لو كان اضافة
لتعذر الحقيقة فبطل ما قيل
كانه اراد بقوله ومبنى هذه
الادلة ما على الدليل الثاني
او بنى الامر على التغليب مبدأ
وكما ان مبنى الادلة على كون
التكوين صفة حقيقية مبنى
الدعوى ايضا عليه
نسخه

الى تكوين
نسخه

يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب
(الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف
المكون فانه متأخر عن التكوين) فلا يتجه انه لو كان التكوين
مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المحدثات
عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم
لعدم التكوين اما قدم المكونات او حدوث المكون القديم
(والاشارة الى الجواب (بقوله * وهو ان التكوين تكوينه للعالم
ولكل جزء من اجزائه لافي الازل بل لوقت وجوده * باعتبارانه
يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء
من اجزائه فيفسد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور
متعددة في اوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بازمان هو التعلق
دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات (والعدم وضوح
عبارته فيما قصده (قال * اشارة الى الجواب * اشارة الى الحفاء
(ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من اجزائه
(فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على الابدان
(واللام في قوله * لوقت وجوده * زائدة او بمعنى في (والاظهر
ان قوله * وهو تكوينه للعالم * اشارة الى انه لا تنكث في التكوين
وانما يتعدد بتعدد التعلقات (والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته
والاحتياج التكوين الى تكوين آخر وهم جرا (والى انه متعلق
بكل جزء من اجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل
الاول فقط واستناد باقي الممكنات الى العقول (والاظهر من
يكل انه دفع لما يورد من انه تكوين الشيء ان كان في حال عدم
زم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود ازم

اما قدم عدم المكونات
نسخه

تحصيل الحاصل حتى دفع بان تكوينه حال حدوثه فثبت حال
الحدوث واسطة بين الوجود والعدم (وهو ظاهر البطلان
(والحق ما اشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين
(ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين
الى العالم واجزائه (وبقيد الاضافة يدل على توقيت اتصال
وحدوثه لاعلى توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع
قدم التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم
كالتكوين والمكون حادث بان تعلق في الازل التكوين بوجود
الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين (وكون
هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان الخصة ليس الامنع لزوم
قدم المكون من قدم التكوين بسندانه لا يلزم من قدم الارادة
وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات (واما جعل العلم سندا
لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم
بالاشياء في الازل (الا ان يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود
فان للعلم تعلقا اخر به بعده سوى التعلق الازلي به (قال
* وما يقال * قيل اي في جواب استدلال القائلين بحدوث
التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم
المسكونات (وقد يتوهم انه اعتراض على قوله * واتعلق اما
ان يستلزم الخ * وحاصله ان التردد فيجب اذا تعلق يستلزم
الحدوث (ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا
يخرج التردد عن القبح هذا (ونحن نقول ما يقال منع لاستلزام
قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث
سواء كان التكوين قديما او حادثا (والجواب المشار اليه بقوله

قائله الخيالي

م

قائله الخيالي

م

والحق انه
نسخه

وفيه نظر * تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع
ويتضح الملازمة * قال نعم اذ يينا صدور العالم * يشعر بانه يتم
منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم
من الصانع بالاختيار كذلك (وفيه بحث لان عدم صدور التكوين
بدون المكون يوجب كون المكون قديما بقدم التكوين سواء كان
الصانع مختارا او وجبا قال ومن ههنا يقال اي من اثبات اختيار
الصانع كذلك (وقيل اي من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية
وبالقديم خلافة (وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده
بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شيء
من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى
ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار
(لا يقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء
ثبت الاختيار كذلك اولا (لا نأقول فليكن وقت وجود البعض
الازل (قال * والحاصل * اي حاصل الجواب عن الاستدلال
(واراد بالصفة الاضافية ما لا ينفك عن الاضافة والافكون الضرب
نفس الاضافة هم (واراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم
لاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة
فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع
قطع النظر عن تعلقه بالمكون (لكن المشهور من الصفة الحقيقية
ما يقابل الاضافية (وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج
المعنى من العدم (قال * وهو غير المكون عندنا * المكون اسم مفعول
كما يفصح عنه بيان الشارح (ولو كان المقصود الرد على من ينفي
وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس

٤ وفيه نظر آخر وهو ان المنع
لا يضر لانه يكفي في حدوث
التكوين ان الاحتياج الى الغير
يستلزم الحدوث (وفيه نظر
ان المراد انما يقال في بيان
بطلان استلزام قدم التكوين
قدم المكون ان التعلق يستلزم
الحدوث (وفيه نظر وحينئذ
لا ينظر الا ما ذكره الشارح
نسخه

في الخارج تكوين بل هو امر عقلي ينبغي ان يقال وهو غير المكون اسم
فاعل لان من يثبت يثبت زائدا على المكون قائما به لان اذ اعلى المكون
اسم مفعول (والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون
يعني غير التكون القائم بالمفعول) والمقصود به الرد على ابي الهذيل
حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وحينئذ تنبيه عليه بان الفعل
غير المعولية كالضرب مع المضروبة وبانه لو كان نفس التكوين
لزم ان يكون الى آخره (والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين
بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به) ولزوم ان لا يكون
تعالى خالقا او مكونا واحد الا ان جعلهما وجهين باعتبار
جهتي اللزوم (والاولى ان يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم
مخلوقا ليظهر تفرع قوله * فلا يصح القول بانه خالق العالم *
وكون التكوين عين المكون انما يستلزم ان يكون خالق السواد
اسود لان التكوين الذي هو عين السواد وقد قام به ويستلزم ايضا
كون خالق السواد سوادا (وانما يستلزم كون هذا الحجر
خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به
(وكون الوجوه تنبيهها على بداهة تغاير الفعل والمفعول يتنافى كون
احد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة (وايضاً لم يجعل
المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة (فينبغي ان يقال وهذا
كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا
(وتأويل ما ذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه (والنقدير وهذا
كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل
والمفعول ضروري (وبعد فبدى بحث لان بداهة كون الفعل مغايرا
للمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان بداهة

القانون لا يستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته (فيجب ان
يحمل قوله * ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري * على
ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري (وقوله
* في امثال هذه المباحث * الظاهر فيه هذا البحث يعني بحث اتحاد
التكوين والمكون (والظاهر في قوله * بل يطلب لكلامه *
بل يطلب لكلامهم (وكانه راجع الى من له ادنى تميز ولا
يقتصر الواجب على ان يطلب لكلام العلماء الراسخين محلا يصلح
محلا للتراع (بل يجب ان يطلب لكلام كل عاقل محمل يصلح لان
ينسب اليه (وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق
والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة
واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبني على انه انما وجب حين
تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب
بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق
تكرر القدماء اذا كان عنه بدا (والمراد بالمغايرة المنفك بعضها
عن بعض (قوله * كرر ذلك * كرر الشارح وجه التكرار
تأكيذا وتحقيقا فتنبه (وقوله * تخصيص المكونات بوجه
دون وجه * كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق
التكوين بعد تخصيص الارادة (وفي اثبات صفة الارادة له تعالى
مخالفة الفلاسفة في كونه تعالى موجبا وفي كونه ذاتا محتملا لصفة له
ايضا (والقول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح
من الوجوه الممكنة دليل على كونه محتملا فاعتراف الحكم به
يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان تعالى موجبا لم يكن
وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه

وزائه (فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصل اوجبه الكامل المطلق للناسبة الكمالية كما قال الحكمي فلا يدل على الاختيار) (الان يقال المراد بالوجه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا يتنافى ذلك الامكان ايجاب المبدأ) (وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهى) (قوله * ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر * اى المراد الانكشاف التام لا ما يعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوات الشعاعية به او بانطباعه في حاسة البصر) (والمراد الانكشاف بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر الله تعالى بان يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر) (وقد يقال للمعتزلة ان قولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية بالمعنى المعتاد) (والمراد باثبات الشئ كما هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية) (قوله * جازة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه * قد سلك المصنف في اثبات الرؤية طريقا قويا بما وجزا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل مالم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبت اذ لا يجوز تأويل النص مالم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بادلة ذكرها مستغنى عنه ولا حاجة الا الى ابطال دليل الامتناع) (الا ان يجعل ادلة الصحة معارضة مع ادلة الامتناع) (فن قال الجواز بمعنى فسر الشارح به هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذا الخصم قائل به لم يأت بشئ) (وقوله * مالم يقم برهان على ذلك * لا حاجة اليه لان قيام البرهان

مطال
مبحث الرؤية

قويا
نسخه

لا يحسم مع تخلية العقل (وقوله * مع ان الاصل عدمه * علاوة اى لعقل يجوز ويتقوى ثبوت العقل بان الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل في الحوادث عدمه وابرهان على الامر الثابت اولا وبدا اولى لبس الاصل عدمه (وقد تبين بجعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال اهل الحق تنبيه (فلا يجزى فيه لما قدمه (وقدم الدليل العقلي على النقلى مع ان التعويل ٧ على النقل لمافيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ ايا منصور لم يمتسك الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلى لان الدليل النقلى انما يبقى على دلالاته اذ لم يمتنع الدعوى عقلا فتصحح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة العقل (على انك عرفت انه تنبيه فلا وصمة له بضعفه واشتماله على التكلف) (فلا حاجة الى انه قد لم العقلى سلوكا بطريق انترقى من الاضعف الى الاقوى) (قوله * ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض * فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يلزم كونه مرئيا ٤ (لان الفرق بالبصر بين الاعمى والاعمى طمع مع ان العمى والاعمى ليسا مرئيين (قوله * ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة * ولا بد من عدم تجاوز العلة لمحل الحكم فلا يصح ان يكون موجودا في المعدوم الذى يمتنع رؤيته بالايجاع فلا يمكن ان يكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيئا من الامور العامة (ولذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث (ثم بعد سقوط الامكان ايضا التردد لم الجواز ان يكون الوجود بشرط الحدوث والامكان (ولوقيل ذلك داخل في التردد يتجه انه ليس الوجود المشروط

قوله * مع ان الاصل عدمه *
٧

فلا يجزى نسخه
٧ على النقلى نسخه

٤ وان القطع بشئ وجداني
لا يحتاج فيه الى دليل فكان
الظاهر اننا نرى الاعيان
والاعراض ضرورة انا نفرقها
نسخه
محل الحكم
نسخه

مشارك بين الصانع وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستند بان العلة
كون المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصية (ولا يبعد
ان يجعل هذا المنع داخلا فيما سيذكره الشارح كالمنع بسند
جواز علية التحيز المطلق او وجوب الوجود بالغير) ويرد بتق
مدخلية العدم في العلية انه لا يدخل له في علية الامر المتحقق
والافعدم العلة علة لعدم المعلول (واورد عليه ان العدم لا يكون
فاعلا للوجود ولا مانع من علية بوجه آخر) قوله * وكذا يصح
ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير
ذلك * دفع لما اورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة
رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها
مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل (ووجه الدفع
منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل هو
استبعاد ناش عما هو معتاد في الرؤية وحقايق الاشياء لا يؤخذ
من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي
هو اصل السعادات) قوله * وحين اعترض بان الصحة عدمية *
لانه سلب ضرورة الوجود والعدم (ويجبه عليه المنع بسند انه سلب
امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودي) وقوله
* ولو سلم فالواحد النوعي الخ * معناه انه لو سلم استدعاء الصحة
العلة فلانسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم
والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل
المتعددة (ولك ان تقول يجوز ان لا يكون واحدا بالنوع بل مختلف
الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد اظهر) فن توهم
صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة (وليس

لك ان تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه
ومنع استدعاء العلة الوجودية لان المنوع وقعت على ترتيب
مقدمات الدليل وهي انه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض
من علة مشتركة وهي اما الحدوث او الامكان او الوجود والاوان
باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول بوجوب العلة للصحة والثاني
بوجوب اشتراكها واسالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان
والرابع لمنع تعين الوجود للعلة بعد بطلان علية الحدوث
والامكان (الا انه يتجبه ان منع اشتراك الوجود اول ما يتعلق انما
يتعلق بالمنفصلة القائلة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان
فالاولى ان يكون منع ثالثا (وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى
لا يصلح ان يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب
والممکن فلا يثبت صحة رؤية الواجب) قوله * اجيب بان المراد
بالعلة متعلق الرؤية والقياس لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا
الخ * اورد عليه ان هذا استدلال آخر لدفع الاعتراض عن
الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة
ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والمرض بل الوجود
المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن (ويدفعه انه جواب
بتغير الدليل) واورد ايضا ان الهوية المطلقة امر اعتباري
كفهوم المناهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا بل
بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل
خصوصيات المبصر فتوهم ان المدرك والمبصر ليس بخصوصية
(واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل
الافعلي لا يصلح للتعليل والصالح للمساك به انما هو ظاهر المقول

المورد الخيالي

م

المورد الخيالي

م

(ويمكن دفعه بان المراد رؤية الشيخ من بعيد لا يفيدنا الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يكن صحة رؤية كل موجود لم يكن اثر رؤية الشيخ هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر اذ عرض من الاعراض او موجود او ممكن (ولم يرد ان المنبصر الهوية المشتركة) فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب ان يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا (قلت ينتفي في مقام التردد بعض احتمالات لا ينعده المقام (وقوله * وهو المعنى بالوجود واشتركا كضرورة * اما منع لكون وجود كل شئ عينه او تأويل لقول من قال بعينية الوجود بان العين هو الموجودات الخاصة لمفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع (ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود (واما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الموسية (فيدفعه ان ما تقرر انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالآخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس (الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته (والاولى بقوله * دون خصوصية جوهرية او عرضية * دون خصوصية عينية او عرضية (واللايق بقوله * ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض * هي العينية وما يتبعها من الاعراض (قوله * وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية * ومما يدل على الامكان انه تفي الرؤية

قائله الخيالي

م

دونه

دون امكانها فلو كان متمتعة لنفي الامكان تصحيفا لا اعتقاده او اعتقاد قومه (ومنه كلمة لكن حيث قال (ولكن انظر الى الجبل) فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبول حصوله لا تطبق كما لا تطبق الجبل مع كمال شدته ولو كانت متمتعة لا يكون لكلمة لكن موقع ويكون بمنزلة لن تراني ولكن يمتنع الرؤية (وينجيه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه (انه مم (وان ما ذكره لا يدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت المحال (ولذا صح ان انعدم المعلول انعدام العلة وان كانت واجبة غايته ان يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال (وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال (وكذا ما قيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن متمتعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان (ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شئ يدل على امكانه (ولا يعلق وجود المتمتع بالممكن المعدوم لبيان عدمه متأمل (وقوله * لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به * يرد عليه انه لو كان كذلك يتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين (فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به (قوله * فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه * ولم يقل ارهم لينظروا اليك لان نفي رؤيته ادل على الامتناع من نفي رؤيتهم (وربما يقال سأل ليعلم من قلبه بتأييد ما علمه بالوحي كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال (رب ارني كيف

دون امكانه فلو كان متمتعا
نسخهولو كان متمتعا
نسخه

نحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي (وقوله
 * بانا لانسلم * الظاهر فيه وانا لانسلم يكون عطفا على ان سؤال
 موسى عليه السلام (ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل
 حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه (لانه اريد ان استقرار
 الجبل حال تحركه (فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يندفع
 بان ترتيب الدليل النقل بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي
 (ويمكن ان يستدفع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل
 حال تجلي الرب يجوز ان يكون ممثعا (وقد يلزم ان القوم كانوا
 مؤمنين بالله كافرين بنبوته موسى عليه السلام (لا انهم ارتدوا
 بدليل قولهم ان تؤمن لك فلا يكتفيهم قول موسى عليه السلام
 ان رؤية ممثلة وينفعهم حكم الله بالامتناع (ويمكن دفعه
 بانهم بعد كفرهم لابد للرسول من بيان الامتناع قبلوه اولا
 وبيان الله قبوله ارجى فلا يكون السؤال عبثا (ولو اريد الاستقرار
 بشرط الحركة لم يمنع امكانه (نعم كونه خلاف الظاهر متجسدا
 (قوله * وجبة بالنقل * بعد اقراغ من مقام صحة الرؤية
 شرع في مقام الوقوع (وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود
 مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله (او اراد
 الوقوع بالضرورة لان ما خبر به الخبر الصادق واقع بالضرورة
 (او اراد بالوجوب النبوت (فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به (ومعنى
 ايجاب رؤية المؤمنين اثباته (وقوله * ورد الدليل السمي *
 ليس تكرارا لقوله * واجبة بالنقل * لاشتماله على فوائد خلا
 عنه قوله * واجبة بالنقل * كون النقل دليلا مقبولا لليقين
 على ما يفيد لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين

اورد الدليل
 نسخة

والاختصاص بدر لاخرة قوله * اما الكتاب فقوله تعالى
 وجوه الآية * المخصص في لاية تأويلات ذكرت في لمبسطات
 (وبقي عنهم بعض التأويلات اقرب مما ذكره وهو ان ربها
 عبارة عن اصحاب الوجوه الباطنة اي وجوه ذات بهجة ناظرة
 الى اصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها
 بمعنى في ربها ناظرة اي متفكرة (وتشبيه الرؤية برؤية القمر
 ليلة البدر كناية عن ان الرؤية بعم انكل وليس كرؤية الهلال
 مختصة ببعض المستهلين (ولم يبلغ مع اجتماع احد وعشرين
 من اكابر الصحابة في رواية حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرؤية
 بل روى كل راوا تفسيرا بقدر رواية الكثير المعتمد التواتر لوسمع
 منهم جميعا لا ان سمع من واحد نقل من واحد منهم وهكذا
 (قوله * وما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين * والمخصص
 لا يسل الاجماع بل توهم السكوت من تحقيق الايات والسنن
 من كثير من اهل قرن اول الامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو
 ان الامة اجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها
 مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو انكر الوقوع
 لكان قولنا ثاشا هو العقول بالصحة مع عدم الوقوع واقول
 اثبات خرق الاجماع على احد الامرين (وزيف بان من نفي
 الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه
 فالقول به ليس خرق الاجماع (ويمكن دفعه بان من نفي الوقوع
 الدال عليه ظواهر الادلة السمعية للتمسك لاهل السريعة اولم يمنع
 العمل بها لم ينفع الالامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم
 بالوقوع (وكما كانوا مجمعين على ان الايات الواردة في ذلك

اجتمعوا
 نسخة

محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على أن السنن الواردة أيضا كذلك (ولما كان الإجماع في الآيات مستلزما للإجماع في السنن اكتفى به) فإن قلت لو اجتمع الأمة على كون الدليل النقلى محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لا يعمل بهذا الإجماع لظهور الخطأ في الإجماع وابتدائه على عدم الإطلاع على الامتناع (قلت نفي الخبر الصادق الاجتماع الآتية على الخطأ فالإجماع يحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمته بالإجماع باطل) قوله * والجواب منع هذا الاشتراط * أما مطلقا بناء على أن الأشاعة جواز رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه من المراتى بل جواز رؤية أعمى الصين بقية اندلس أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجازا أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد (وتحقيقه أن المراد من الرؤية انكشاف نسبتته إلى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار إلى سائر المبصرات) والآنكشاف على وقت المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه (فقوله * وقياس الغائب على الشاهد فاسد * أشار إلى منع الاشتراط في الغائب بعد الإشارة إلى منع الاشتراط مطلقا يعني لو سلم الاشتراط ففي الغائب ثم) قوله * وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى أيانا * يرد عليه أن هذا الاستدلال يتقيد اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من الرأى لكن لا يتقيد كون المرئي في مكان (ويمكن دفعه بأنه يتقيد اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيته إلى مكان (وكان المستدل استدلال على عدم اعتبار هذه الأمور في مفهوم الرؤية وأمكان تحقيق

حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الأدلة السمعية على ظواهرها بناء على أن الله تعالى يقدر أن يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في ابصارنا (فأذكره من النظر مندفع) قوله * لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى * لعدم توقف رؤيته على شرط والاى وان لم يجب أن يرى (لجواز أن لا يرى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة وتحقيق الجواب أما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها (وأما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية بتخلق الله تعالى والعادة تجرت بتخلق الرؤية في الجبال دون ذاته) وأما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة بجواز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية (ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه السلام لأنه لم يكن له ملاقتها وطاقة ذلك إنما يعطى في الآخرة) قوله * ومن السمعيات * عطف على قوله * من العقليات * في تركيب أقوى شبهتهم من العقليات (وقد أورد منوعا أربعة: أ) منع كون الابصار للاستغراق (ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز أن يكون لسلب العموم فإن النقي الداخل على العموم يكون لنفي العموم) (ومنع كون إدراك البصر الرؤية مطلقا لجواز أن يكون الرؤية على وجه الاحاطة) (ومنع عموم الاوقات بجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والآحوال لجواز أن يكون محضا بحال قررة للبصرة في الدنيا) (لكن لا يخفى أن قوله * يدرك الابصار * للاستغراق وعموم الاوقات والآحوال) (فحمل لا يدرك

الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم (وهي ما منع خامس
وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة
الله اياها) فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخصم يدعي
الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها (قلت يجعل الآية مدحا
له تعالى بنفي الرؤية وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا
يمنع عليه تعالى) فان قلت كيف سلم كون التركيب مفيدا للعموم
السلب والعام تحت السلب (قلت كثيرا ما يصرف العموم
الذي في مدخول السلب اليه) وكذا الاستمرار والمبالغة كما في
(وما انا بظلام للعبيد) فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نقيضا
للمبالغة في الظلم (ويمكن ان يجعل الآية دليل صحة الرؤية
بان يقال ادراك الابصار له تعالى ان تصير مدركة له وادراكه
الابصار ان يصير مدركا لها فالمعنى ادراك الابصار له ليس
كادراك الابصار للاشياء فانه ليس في وسع الابصار بل بلانفه
وجعله مبصر لها) قوله * وقد يستدل بالآية على جواز
الرؤية اذ لو امتنع لما حصل المدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح
بعدم رؤيته لامتناعها * الملازمة ممنوعة بل ماعده صفة
مدح يشبه ان يكون ضرورة ذلك العدم اقوى في المدح
وعدم تمدح العدم بعدم الرؤية لان سلم ان يكون لامتناعها
اذا لم يتم المعدوم يمكن رؤيته والبارى ممدوح بنفي الشريك عنه
(بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لا يوجب المدح لان جميع
المدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها الا يرى انه
لا يمدح شريك الباري بنفي صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها
له لامتناعه (ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مربيا لا يدرك

بالابصار ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد (وقوله *
ومنها * عطف على قوله ومن السمعيات فيكون التقدير اقوى
شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك) فلا بد في كون كل منهما
اقوى من تكلف وهو ان المراد من اقوى شبههم - هم هذا وهذا
(والمشار اليه بهذا) في قوله * ولهذا اختلفت الصحابة * امكان
الرؤية (وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عند
الحكيم بالوقوع لما حكم به (وكون الاختلاف في الوقوع دليل
الامكان بناء على ان القائل بالوقوع يدعي الامكان لا محالة) وفيه
ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل (والرؤية
في المنام قد حكيت عن كثير من السلف منه شجاع الكرمانى
راى ربه مرة في المنام في ثلثين سنة بعده كان دائما مع متكاء فكلما
تجهز فرصة استغل بالنوم وجاء ان يرى الرب مرة اخرى (وفي المواقف
انه اختلف فيه) قوله * والله تعالى خالق لافعال العباد * ولا يخفى
ان هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم افعال المخلوقات كلها
وان الادلة انما تجرى بعضها في افعال المتكلفين لكن بعد
حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم (ثم بيانه هذا يشمل
مذهب الاستناد مع انه جعل المؤثر في افعال العباد مجموع القدرتين
ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على اثر واحد لكنه مع ذلك لا يقول
بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله
يوجد كما يقدر من غير فوت شئ من تقديره لكمال قدرته وليس
من العبد التقدير على طبق الفعل (وبهذا تبين ان تحاشي قدماء
المترلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لدا ع وتفاوت
بين الخلق والايجاد والاختراع (على انه ربما يخص لفظه تعالى

لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق ما يشاركه في المعنى
كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين لبس بذلك (وقوله *
من الكفر والايمن والعصيان * اشارة الى ان المراد بالافعال
ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر هدم الايمان والعصيان عدم الانقياد
فهما امران عديميان (والايمن هو من افراد العلم الذي هو من مقولة
الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لا يتعلق
بالعدم المطلق (وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز
استناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى
لا بهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مأمورية لما ذهب اليه العلماء
من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف
الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمه (وكذلك
لا يصح ان يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير
(ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز ان يقال له كل شيء (وقوله *
الاول ان العبد لو كان خالقا * هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدره
العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى (وجعل
توقف الاختيار بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا
(والموافق بينه بان الازيد والانقص مما اتى به ممكن فتخصيص
ما اوجده بالقصد والاختيار لا بد له من العلم به (والفرق بين
الكسب وبينه في ذلك سواء كان بينا او مبينا مشكلا (وازيل انه
افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز ان يتوقف على ما يتوقف
عليه الكسب (واشتمال المشي على سكنات متخللة اي بين الحركات
البطيئة مبين على تركيب الجسم من الجواهر الفردة لان كون
الشيء من الحلال السكنات من فروعه (فلا يتم على من توقف

بافعال العباد
نسخه

من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد (وقوله * وابس هذا هو لا عن
العلم بل لو سئل عنها لم يعلم * رد لما يقال ان لا يمنع انه لا شعور بالمشي
بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور (ووجه
الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبق حين السؤال عن المشعور به
(وقد يدفع الحجة بانه يحصل الشعور وينتفي في الحال ولا يبق (وفيه
بعد لا يخفى (وقوله * وهذا اظهر افعاله * فيدان كون تحلل
السكنات اظهر من حركة اعضائه وتحريك العضلات خفي
(والعضلة كل عصب معد لحمل غليظ كذا في القاموس (وقوله *
اي علمكم على ان ما مصدرية مثلا يحتاج الى حذف الضمير *
يقال يرجع ما الموصولة للاستغناء عن جعل العمل بمعنى المفعول
وعن اعتبار الاضافة الاستغناء عن اي خلقكم وجب معمولاتكم
على ان الاصل في الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها
للمعوم حذف الضمير اهون هذا (ويرجع ما الموصولة ايضا
ان فيها مطابقة ما ينحتون (قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية
مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المفعول بل مع جعله باقيا على
معناه (بل لم يرجح اصلا وانما به على ان الداعي اليها لبس الاهدأ
القدر هذا (ونبه (بقوله * او معمولكم * على ان النص دليل
تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال (وماتوهم انه لا يدل
عليه الاعلى تقدير كونها مصدرية ويرجح ارادة المصدر على
الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى
المفعول (فلبس شيء (واما احتمال كونها موصوفة اي شيئا
تعملون فيما ينفيه المقام (لمكن (في قوله * ولذ هول عن هذه
الشكثة الخ * ان فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه

النكتة لان المعاني المصدرية ايضا تصير مفاعيل للفعل والعمل
يقال فعلت الضرب وعلمته واهذا اسمى المصدر مفعولا مطلقا
(قوله * وكقوله تعالى خالق كل شيء اى ممكن بدلالة العقل *
(والمعترلة ان يجعلوا دلاله العقل اكثر من ذلك او يجعلوا
الخلق اعم من الخلق والاقدار عليه) وكذلك لهم ان يؤاوا
قوله تعالى (ان يخلق كمن لا يخلق) بالحمل على معنى ان يستقل
ياخلق كمن لا يخلق (لانقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها
وتوبخهم بانكم اشرف من معبود يكمن لانكم تخلقون افعالا لكم
وهم لا يخلقون شيئا) لانقول يا اياه سابقا النظم لانه بعد اقامة
الدلة على كمال قدرته يتناسب انكار كون غيره مثله لترجيح
المشركين على الاوثان (نعم مقتضى الظاهر ان يقول ان لا يخلق
كمن يخلق) (الا انه عكس لانهم ينسبون اليهم تلك العجزة عن الخلق
اياهم في الاوهية جعلوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك) قال * لا يقال
فالقائل بكون العباد خائفا لافعاله * الظاهر خالفين لافعالهم
(ويمكن دفعه ايضا بان لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين
باللزام) وقوله * وبمعنى استحقاق العبادة * مانعة الخلو
لاجتماعهما في المحسوس * والمعترلة لا يثبتون ذلك اى احدا الامر من
من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا
لاستحقاق العبادة (والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال وكونهم
مضلين يعنى كلام المشايخ ليس على حقيقة ولم يقصد وابه
تكفيرهم بل مبالغة في ضلالتهم واضلالهم) فان قلت كلامهم
بدال والمبالغة لا تكون كذلك (قلت الدليل من القياسات
الشعرية) والا فاثبات شريك مستقل فى نصف المالك اشد

من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم تدخل فى امر حقير (قال *
واحتجبت المعترلة * المستدل على كون العباد خائفا لافعالهم
جمهور المعترلة) وابوالحسن ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية
وانكاره سفسطة وذكر والفرق بين حركة المرتعش والمساكن
ليان الضرورة (لجعله من حججهم الذى احتجوا به محل نظر
(وقوله * وان الاولى باختياره * يتقدم به ونعرف ان الاولى
فالتزكيب من قبيل علقها وتبنا ولك ان تجعل الواو حالية
وان مكسورة) وقاعدة التكليف هى ان كل عاقل بالغ مكلف لانه
اذا كان الفعل يخلق الله فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق
التكليف بالعقل والبلوغ (وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به
امر اختياري) ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اساسه فيكون
بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه عن اصله ومباعدة فى بطلانه
(ويؤيده ما فى عبارة غيره لبطلان التكليف اذ لم يصح عقلا ان يقال
لمن لم يستقل فى فعله افعاله كذا) والجواب بان المدح والذم للمحملة
كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب
تصرف له فى خالص حقه فلا يشل عما يفعل كما ينفعنا ما ينفع
الجبرية ايضا فهو علينا لاننا من كل وجه (فالجواب بالاثبات
الكسب والاختيار فى الجملة كما ذكره) وقوله * وقد تمسك بانه لو كان
خائفا لافعال العباد لكان هو المقام والأكل والشارب والسارق
والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم * ليس بتلك المسابقة
لان المقام والأكل وسائر ما ذكره ليس مثل الابيض والاسود
لانها ما صدر عنها هذه المصادر لا مجرد ما انصف بها (فمن لم
يثبت عذره للمصدر معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا ولا دعوى

ما يجامع الاختيار) وتحقيق المقام ان التكليف بالمنع فيج
 فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة (ونحن نقول لا يجمع
 منه شيء والتكليف بالمنع تصرفه في ملكه (ولو سلم عدم
 جواز التكليف بالمنع انما هو في المنع لذاته (واما في غيره
 فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع
 ما عدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلفه (واما تعلق
 التكليف بخلاف ما علمه تعالى وارادته واقع (قوله * والمعتزلة
 انكرت ارادة الله للشروع في القبايح الخ . قالوا فعل العبدان كان
 واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه
 واشدوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه (واما
 المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة (وفي قوله
 * حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته * ان انكار
 ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له
 انه لا يترك ارادة الخير لزم ان يترك ارادة الخير ك ارادة الشر فيج
 (وفي قول المجوسى * لان الله تعالى لم يرد اسلامي * تعريض
 بان الاسلام شريفا على اصل المعتزلة (وفي قول عمرو بن
 عبد ربه تعريضه بان تعريض يكون الاسلام خيرا (وقول المجوسى
 * فان اكون مع الشريك الاغلب * يحتمل ارادة اني ارجع
 الشريك الاغلب وارادة اني مضطر في يده (وفي قول الهمداني
 تعريض بالاستاد بانه ناقص في تنزيه الحسنى وتسميحه حيث
 نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبايح (وفي قول الاستاد
 تعريض بان نقصان التسميح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا
 للعباد بحيث يجري في ملكه ما لا يساه (قوله * ونحن نعلم ان الشيء

قد لا يكون مرادا وبؤمر به * اي نحن نعلم من انفسنا ان الشيء
 قد لا يكون مرادا لنا ونأمر به لداع (وقوله * الا يرى ان السيد *
 تنويره (ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله (الحكيم ومصالح يحيط
 بهما علم الله (ولا بقوله * ولانه لا يسئل عما يفعل * وانما يصح
 التعليل لو كان المراد اننا نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا له تعالى
 ويأمر به (ولا يصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك
 بما نعلم من غير نزاع من احوالنا فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشيء
 قد لا يكون مرادا ونأمر به وقد يكون مرادا ونهى عنه الا ترى
 ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده
 يأمره بشيء ولا يريد منه فالله تعالى يأمر بما لا يريد الحكيم ومصالح
 الخ (وكأنه المراد من قال نكن وقع في تقريره لاحتلال (قوله * وللعباد
 افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة وبما قبون عليها
 ان كانت معصية * والكف عن المعصية طاعة والكف عن
 الواجب معصية فلم يخرجنا عن الحكم (ووصف الافعال
 بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للعبد اختيارا
 فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها
 كما في الافعال المباحة (ووصف الافعال بالاختيارية بجمع
 عليه عند من سوى الجبرية والحكيم (لان نسبة الفعل الى العبد
 بسبب انه يخلقه عند المعتزلة او بان لقدرته دخلا فيه كما هو
 مذهب الاستاد او بسبب ان الفعل يكسبه كما هو عند الاشاعرة
 اولان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي (فرد
 بقوله * وللعباد افعال * على الجبرية (وبقوله * اختيارية *
 على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجبات واضطرار

ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته (ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا نسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستناد او مدارا محضاً كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستناد والاشعري وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم والجبرية (في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية وانسكين الحن) او هو الصواب والتحريك للازدواج) وقوله * لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلاً * يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يشاب ويعاقب عليها بل نفى الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه (وربما يقال يشمل سائر الحيوانات ايضا) قوله * ولا قصد * نفى القصد مكابرة صريحة (ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكتفى في سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره وازدواج الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كازدواج الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش منشاء الحركة (وللجبرية ان يقول الفرق وهمي لعدم الاطلاع على اسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل يخلق الله وابعاده لم يلتفت الى الفرق (واورد على لزوم عدم ترتيب استحقاق الثواب والعقاب انه يتفيه انه لا يشل عما يفعل) (ويردله بوجه على لزوم عدم صحة التكليف ايضا) فلا وجه لتسليمه بناء على بدهة عدم صحة تكليف الجهاد ومنع لزوم عدم ترتيب استحقاق بناء على ذلك لانه ايضا مثله في بطلان عدم ترتيب استحقاق الثواب عليه (ويوجه على عدم صحة استناد افعال تقتضي سابقة القصد والاختيار

قائله الخيالي

م

المورد هو الخيالي

م

ان

ان الاقتضاء وهمي فبناء وضع الفعل للقصد متابعة ارباب اللغة الذين ليسوا من اهل التحقيق للوهم (على اننا لانسلم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المسببي على الوهم والا فلا فرق في الوضع بين قام وطلال فان كلامهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير) وانما فهم القصد لتوهم القصد في شان بعض الافعال (قوله * والنصوص القطعية * بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله * لانا * كما ان تنفى ذلك * عطف على تفرق فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه (ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين (ووجه دلالة الآية الثانية انه علق فعلهم بمشيئتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار (ولورفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفى عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد اصح وكان دليلاً على بطلان التالي (فالآية الاولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على اعمالهم واستناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار (والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتنهيد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا تنهيد بدون التكليف وعلى صحة استناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار (قوله * فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ * اورده عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى افعال العباداته يلزم ان يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق مجبوراً في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب (ولا يرد لان ما سبق

المورد الخيالي

م

ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مذهب
التعميم وبينهما ٧ بين بين (نعم يتجه ان استقصاء الكلام فيه
اول بالمقام السابق لسبقه) والامر فيه هين (والجواب عنه
باز السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان
بالنسبة الى كل ممكن وهي ومع ذلك خفي كما لا يخفى على من هو
زكي بل غبي فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غني (قوله * لانهما
اما ان يتعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع * او رد عليه
ان تعميم الارادة ليس الاشمولها الموجودات اذ لو كان الارادة
شاملة للعدم ايضا لم يكن عدم ازلي لان كل مراد حادث (بل العدم
نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن هذا) ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشيء
بحكم ان عدم العلة علة لعدم فلو تعلق الارادة بالعدم لاجتمعت
علتان مستقلتان على شيء (فالانظر كما قيل ان يقال ان تعلق
الارادة بالوجود يجب والامتنع لامتناع المعلول بدون العلة (ولك
ان تكلف بان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بآرادته الا ان ارتباط
الوجود بوجودها وارتباط عدم بعدمها فلا يعني بتعلق الارادة
بالعدم الا ان يقتضي الارادة عدم باعتبار عدمها (ولا يذهب
عليك انه يمكن ان يقال في العلم ايضا على نحو الارادة بانه ان
تعلق العلم بالوجود وجب (والامتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود
يقتضي امتناعه (والالزم خروج امر عن علمه فافهم (قوله * فيكون
فعله الاختياري واجبا او ممتنعا * الاشكال قوي ومنع منافاة
كون الشيء واجبا او ممتنعا لاختياري خفي (نعم منع اقتضاء العلم
الاجوب واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجود (واما

٧ بين

نسخه

رد على الخيالي

م

المورد هو الخيالي

م

قائله الخيالي

م

نقضه بافعال الباري جل ذكره فبا اعتبار علمه بظواهر لانه عالم
في الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا (واما
باختيار الارادة فقبل مبنى على اولية تعلقاتها (وفيه بحث لانه
كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب الفعل فيخرج عنه
عن اختيار العبد كذلك هذا لا يوجب يخرج عنه عن اختيار الواجب
(ولا يمكن ان يدفع النقص بان تعلق ارادته باختياره فلا يخرج عنه
الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق
ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة
العبد فتدبر (قوله * ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت
قدرتين مستقلتين * ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والالم يكن
المستقلة مستقلة (ويمكن ان يقال الدخول تحت مستقلة وغير
مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة
وغير المستقلة فلذا اكتفى بتفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين
(ولا يخفى ان السؤال انما يتوجه على من لم يحول قول العبد
تحت مجموع القدرتين كالاستاد والقاضي (قوله * وبما ضرورة
ان لقدرة العبد وارادته مدخلا * وان ايت فبالبرهان على ما عرفت
(والديهي ليس الامطلق المدخلة سواء كان بالتأثير او لا
(لا بمجرد كونه مدارا محضا كالاخلاق بالنسبة الى البار لا بالتأثير
كما توهم البعض لان نفي التأثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام
البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلال (قوله * وبما ضرورة
تعالى الفعل عقيب ذلك خلق * قيل هذا هو التعقيب الذاتي
والا فالقدرة مع الفعل (اقول ليس التعقيب الذاتي ايضا بحسب
الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على تصرف العبد

قائله الخيالي

م

التوهم الخيالي

قائله الخيالي

م

القدرة والا لاحتاج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك
 (بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببها
 الا وهمة) فكذا التعقيب (وصرف العبد قدرته وارادته انما
 يصير كسبا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه تعالى
 لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخرا عنه وصفا
 ولا يعد في ذلك) فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار
 افضائه الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي
 باعتبار كونه قتلا وكون القتل مقدورا لله تعالى باعتبار اليجاد
 ومقدور العبد بجهة الكسب (يتجه عليه ان الكسب صرف
 القدرة فخالق الصرف اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد
 فهو خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه
 عن كونه مخلوقا للعبد لان مسألة خلق الافعال نعم الافعال
 الاعتبارية (الا ترى انه جعل الكفر من المخوقات واذا كان
 كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع
 الى مذهب القاضي ان الفعل تحت القدرتين تحت قدرة الله
 بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه) قوله * والكسب
 مقدور وقع في محمل قدرته والخلق لاني محمل قدرته * فيه ان
 الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما واقع في محمل
 قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبة
 في محمل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقة لاني محمل قدرته (والعبارة
 المستقيمة الكسب لمقدور وقع في محمل قدرته والخلق لمقدور
 لاني محمل قدرته) ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه
 ما لم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا) قوله

* ان الشريعة ان يجتمع اثنان وينفرد كل منهما بما اهو له * فيه
 انه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفراد الواجب بالخلق
 والكاسب بالكسب (ولا يرد ان الكسب امر اعتباري لما عرفت
) قوله * ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة محمودة *
 فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا
 كذلك لان ما يرتب على المخلوق يرتب على المكسوب (ولا يخفى
 قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بماله عاقبة
 محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح) وفيه
 انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقيح لم يكن مستحقا للذم
 (ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا
 مصلحة له فيه فيعده سفيها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة
 العالم وله مصلحة فيه فيتعالي عن السفه) وان الخالق يتصرف
 في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما يرضى به وذلك
 سفيه (قوله * والحسن منها * في المواقف القبيح مانهى عنه
 شرعا نهى تحريم اوتنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب
 والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله
 سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق (هذا) وفي تعريف الحسن
 انه يدخل فيه فعل البهائم (مع انه قال وفعل البهائم فقد قيل انه
 لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق المخصوص) وفي الصبي مختلف فيه
 (وقول المشرح * وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب
 في الاجل * تعريف الحسن من افعال العباد فلا يرد خروج
 افعاله تعالى (نعم يرد دخول فعل الصبي) ويدفع بانه ذهب الى
 اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض (وتعلق المدح لا يخص

نعم اجل قال الله تعالى في شان اهل الجنة (سلام قولاً من رب الرحيم)
 (والثواب ايضا لا يخص الاجل فانه كثيرا ما يجري الفعل عاجلا
 اذا صدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الاثر) والمراد المدح
 في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفي في التعريف احد
 الامرين وكون التفسير بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب احسن
 لشعوله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند اكثر اصحابنا (ولان
 الرضاء يشمله فينبغي ان يجعل محكوما عليه به) والذم قول او فعل
 او ترك قول او فعل يبنى عن اوضاع حال الغير كذا في المواقف
 (ومقتضاه ان المدح ايضا اعم من القول والفعل وتركهما
) والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد (ولا يدخل
 في التعريف ترك السنة وان لا عقاب عليه لانه مما يتعلق به الذم
 لا بما يعاتب عليه ويوجب حرمان الشفاعة) قوله * يرضى الله *
 اتفاقا لكن عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل
 وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله (وكذا الحكم بان القبيح ليس برضاء
 ايضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض
 وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد (فالرضاء عندنا الارادة من غير
 اعتراض وعندهم الارادة اذ الارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم
 ايضا لا يخص العاجل قال الله تعالى (فاذن مؤذن بينهم ان لعنة الله
 على الظالمين) وكذا تعلق العقاب لا يخص الاجل قال الله تعالى
 (فاخذ الله نكال الآخرة والاولى) وقوله * يعني ان الارادة
 وليست به * فذلك جميع ما سبق من مسألة تعلق الارادة والمشيئة
 والتقدير ومسئلة تعلق الرضاء وعدمه وليس المعنى انه يريد
 بمسئلة الرضاء ذلك (لكن يتجه انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر

مطا
 الاستطاعة مع الفعل

(الا ان يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء) قوله
 * فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب *
 يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لا ضاعة قدرة فعل الخير
 (وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر) على ان القصد
 بفعل الشر معفو ما لم يعمل (ويمكن ان يجاب عنه بان الحسنات
 يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه
 بمحو سببة تضيع قدرة فعل الخير) فعدم العقاب على القصد
 لا ينافي استحقاق العقاب (والظاهر انه لا يقتصر عليه استحقاق
 العقاب على تضيع قدرة فعل الخير بل من علمه كسب قدرة الشر
 وكسب الشر واطاعة فعل الخير ايضا) وقوله * فلهذا
 ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون * يعني به ان الذم على عدم
 الاستطاعة مع ان عدم ازالى خارج عن قدرتهم لذلك التضييع
 (وتحتمل نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم
 نزل اذ انهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها وتزلههم منزلة
 عادم السمع) قوله * والازم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة *
 وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد
 سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الرامى على من
 يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود
 الفعل حتى يستعمل بدونها) قوله * فان قيل لو سلم استحالة بقاء
 الاعراض فلا نزاع في امكان تجديد الامثال * اشار بما سيصرح
 اخرا من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليم لزوم وقوع
 الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز
 وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاءها

قائله الخيالي

(ودفعه بان المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل
والالزم وقوعه بلا استطاعة سواء كان تلك الاستطاعة مسبوقة
بالامثال اولاً (فأتجه ان الاشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل
وهذا الكلام يوجب جوازه (ودفعه بان نفي الاشعري الاستطاعة
قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه (بل لانه
لا يساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم
بوجوده لان الاصل عدم فيبقى على اصله (نعم يمكن بيان
انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء
الاعراض بان يقال لادليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل
قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل عدم قبل (حاصله
ان ليس نفي وجود المثل السابق داخل في دعوى الاشعري (وفيه
بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلاً (ومذهب المعتزلة
جوازها قبله (لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف (ويمكن دفعه
بان المنفي عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت
عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله (على ان ذكر صاحب
المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل (وقال السيد
في شرحه ويتعلق به حيث ذويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه
(قوله * فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة *
لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل
تعلقها بالفعل حال حدوثه (والالزم ايجاد الموجود (وقوله
ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض والالزم
قيام العرض بالعرض * بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال
* ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط * لانه

يتعلق

يتعلق بهذه المقدمة (وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها
ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى
تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية من حدوث وصف
اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض
او غير ذلك من الامور الثابتة (فن قال يرد عليه انه يجوز ان يكون
الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع
قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ما سيذكره الشارح (وبما قلنا لك
مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر
* ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع
المقارنة الزمانية الخ * قوله * ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه
ان اريد * قبل هذا البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع
(وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمع
قبل الفعل والالوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض
والمعتزلة لا تجوز ان يكون القدرة عليه معه والالزم ايجاد الموجود
(فراد البعض تحقيق الحق من غير تقييد بمذهب (وفي ان وجود
القدرة قبل الفعل حق بحث الان يستند الى حكم بديهية العقل
وقوله * واما امتناع بقاء الاعراض الخ * دفعه لا يتجه على قوله
* والافعله * ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه
حينئذ لا يكون احدهما اولى بان يكون وصفا للآخر من الآخر
كذا قيل (وانه حينئذ ليس احدهما اولى بالوصفية للآخر من شئ
من الامور القائمة بالحل (لكن في انعام اسأل هذا الوجه صعوبة
اذ الوصفية تابع الاختصاص الباعث فيجوز ان يكون هذا
الاختصاص لواحد من امور قائمة بمحل دون آخر (قوله * اشار

قائلة الخيالي

٢

قائلة الخيالي

٢

الى الجواب بقوله * (فيه انه ان كان سلامة لاسباب باقية الى رقت
 الفعل لزوم قيام العرض بالعرض (واو قبل السلامة امر عدمي
 لزوم قيام العرض بالمعدوم) وان لم تكن باقية لزوم تكليف العاجز
 (لا يقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة
 الى حين الفعل) (لانا نقول فليكن العرض والقدرة ايضا مستمرين
 (بل ينبغي ان يقال سلامة الاسباب تتحدد بتحدد الامثال بشهادة
 الجس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتحدد
 بآفيه) قوله * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف * يمكن ان يمنع
 كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف (لا تقول لو لم يكن
 صفته كيف يصح اعتماد التكليف عليه) قلت صح لانه يرفع به
 عجز المكلف (واو اورد هذا السؤال على كون الآية شاهدة
 لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف
 بالحج حيث اسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له (لكن
 يحتاج حل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف
 بالحج (وظاهر الاطلاق وان كان قوله * فكيف يصح تفسيره به *
 انشبه بهذا الاحتمال) وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع
 الى الآية (وقولنا هو ذو سلامة اسباب لا يستلزم كون سلامة اسبابه
 وصفاله اذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفاله (ويريد
 بقوله * اسم فاعل يحمل عليه * يحمل معناه عليه) قوله
 * وصحة التكليف يعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة لاسباب *
 اذ به يتمكن العبد من القصد الذي يخلق الله القدرة عقيد لا محالة
 (وقوله * لا الاستطاعة بالمعنى الاول * فيه مسامحة كما في قوله
 * فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول * وفي اطلاق

العجز في العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم فيهما
 من العجز الا عدم الاستطاعة الثانية (قوله * وقد يجاب بان القدرة
 صالحة للشدتين عند ابي حنيفة * جعل الشارح رحمه الله محصل
 الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرة المصروفه الى الكفر
 فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقديم القدرة على الفعل
 (ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون
 كلام المتن تجريد القول الامام ايضا) قوله * هذا مما لا يتصور
 فيه نزاع * فيه بحث اذ الاشعري لا يجوز تقديم القدرة لامتناع
 بقاء العرض (فالواجب ان يقال يرده انه يلزم بقاء العرض) قوله
 * ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان متمتعاً في نفسه
 بجميع الشدتين * هذا ما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما
 هو المشهور وان تمايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه ايضا
 وتارة بالاتفاق (واما الممكن في نفسه المتمتع من العبد عادة فعدم
 وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه واماماً يتمتع
 بناء على علم الله تعالى اوارادته خلافه فالتكليف به واقع (فقوله
 * وانما النزاع في الجواز * يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع
 انقسام ما لم يقع به التكليف (فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف
 صحيح) وعلى ما يشعر به البعض الاخر وهو المشهور يجب تخصيص
 النزاع في الجواز بالمتمتع في نفسه (واشار بقوله * ثم عدم التكليف
 بما ليس في لوسع * ان الزمان في قوله * ولا يكلف العبد * غير محفوظ
 (ومما يدل على ان الامر في قوله تعالى (انبؤني باسماء هؤلاء)
 وليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من اهل التكليف (ولا حاجة
 لدعوى عدم وقوع التكليف الى حل نحمل ما لا يطاق على غير

التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف (وانما ينافي عدم امكانه)
 (قال القاضي في تفسيرها معناه) (لا تحملنا ما لا طاقة لنا به) من البلاء
 والعقوبة او من التكليف التي لا تنفي بها الطاقة البشرية وهو
 يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص عنه
 (ولا يخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا
 بعيد لانه حينئذ لا يناسب ان يسئل السائل عدم تحميل ما لا طاقة
 به) بل الظاهر ان يسئل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا
 مطلقا (ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه
 بما لبس في الوسع مما لا طريق اليه الا اختاره تعالى فلذا استدل
 عليه بقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) (لكن الدليل
 انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفي
 انفي الاستمرار) ودون بيانها خراط القتاد) قوله * وجوزه الاشعري *
 بناء على انه لا يقع من الله شيء (فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف
 بالمتنع في نفسه) قلت لم يجوزوه لامتناعه لان المتنع لا يمكن
 تصويره ولا يمكن طلب الجهول المطلق (ولك ان تقول عدم
 التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل ان يطلب من العبد
 المستحيل) قوله * وهذه نكتة * تأنيث هذه نكتة كما لا يخفى
 على من هو اهل النحوها (وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة
 نظر في استخراجها) ودفعت بالنقض وهو انها لو صحت لزم
 ان لا يجوز تكليف في امثال ابى لهب بالايمان لانه علم انهم
 لا يؤمنون واخبر به (وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون
 ايمانا نافعا كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا انه لا ينفعه ايمانه
) ويمكن دفعه بان كل احد مكلف بالايمان قبل اليأس

كل واحد
نسخه

اذ

٧ مطابق عند اليأس
نسخه

اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان ٧ اليأس
 ممثلا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر (على ان هذا البحث
 لا يجري في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بانه لا يأتي بها اصلا
 ويمكن حملها بغير ما ذكره الشارح ايضا وهو ان يقال على
 تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كون
 خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر
 عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم
 لا خبر به لابعدم ايمانهم) قوله * وما يوجد من الألم في المضروب *
 حق البيان ان يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد
 (والخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا لا يوجب التقييد
 بالانسان لانه اخص من العبد) وقوله * لا صنع للعبد في خلقه *
 بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفي كونه مخلوق العبد لنفي
 الكسب لامحالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لخلق نفسه اذ
 لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله وانما يخلقه عقيب
 صنعه (فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله * والاولى ان لا يقيّد
 بالخلق الخ * ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب
 ولا بالخلق فواجه مؤاخذه العبد به في الاولى والاخرة) ويمكن
 دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخلق حقيقه عادة ما يتضرر
 به احد) وقوله * واما الاكساب فلا استحالة اكساب ما لبس
 قائما بمحل القدرة * يعني استحالة اكساب ما لبس قائما بمحل
 القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما
 بانناظر لكنه لبس قائما بمحل القدرة عليه (وبهذا اندفع ان
 المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة) ولم يحتج في دفعه الى ما قبل

قائه الخالي

م

ان هناك ضمنية مطوية وهي انا نعلم بالضرورة الوجدانية
ان حائنا بالنسبة الى المتولدات فينا كما لنا بالنسبة الى المتولدات
في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (واورد على قوله * ولهذا
لا يتمكن العبد من عدم حصولها * ان عدم تمكن العبد قبل
وجود مباشرة السبب ثم وبعده لا ينافي كونه مكسبا كما ان
صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة توجبها ويفوت التمكن
من تركه ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لو لم تعلق
الارادة به قبل الحصول لم يحصل في الفعل المتولد لا يتحقق
ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه (نعم
يمكن ان يقال ولهذا لا يتمكن في حصولها لان التمكن من
الحصول ان يكون الحصول بارادة التمكن فان الارادة ما به ترجح
احد طرفي المقدور (فما لبس ترجحه بالارادة لبس بمقدور
(الا ان ما ذكره اظهر فلذا اختاره فتأمل) قوله * والمقتول *
اي كل مقتول * ميت باجله * الاجل في الحيوان الزمان الذي
علم الله انه يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبي من
المعتزلة (الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعة ويتقدم
عند المعتزلة) وقوله * لا كما زعم بعض المعتزلة * يريد به غير
الكعبي فانه عند الكعبي ايضا مات باجله (فلا يكون قوله * والمقتول
ميت باجله * مخالفا لما عنده) ومن قال اراد به غير جماعة
ذهبوا الى ان ما لا يخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى
القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه
لم يجز عادة تعالى بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم ايضا
لم يقولوا ان كل مقتول باجله فيكون هذا القول لا كزعمهم ايضا

المورد الخيالي

م

مظا

والمقتول ميت باجله

فلا

فلا يكون التقييد بالبعض لاجراجهم (بل خص بيان زعم
البعض المخالف بما ذهب اليه من سواهم بعدم الالتفات الى
زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ما
هو خلاف العادة وما هو عادة (وانما اوقعهم فيه الهرب من
شاعة الالتزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل القاتل ويجعل
فعل الله لزم خرق العادة لاللاجاز وذلك يوجب قدحا في
المعجزة (ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه اقدر القاتل
عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل) قال في شرح
المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل
فيه الحياة قطعا من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك في
المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعبر
الى وقت هو اجل له (قوله * لنا ان الله تعالى قد حكم باجل
العباد على ما علم من غير تردد بانه اذا جاء اجلهم لاية * قد تكرر
هذه الاية في التزويل مصدرة بقوله لكل امة اجل وتعيين الاجل
لكل امة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة
زفنى الاستدلال بحث) وقوله * واحتجت المعتزلة * مخالفة
لما نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة
كما ادعوا في تواتر المتولدات وانتفاؤها عند انتفاء اسبابها
(ووجه بانه يجوز لما ان ما ذكروا من المنبهات مصورة بصورة
الحجة) ولا يبعد ان يقال تبع الواقع لازعمهم فان ما ذكروا حجة
لامنه كما زعموا ولهذا اجاب بما اجاب والا لم يكن الجواب نافعا
لان رفع المنبه لا ينفع (قوله * لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل
ذما * يدفعه ان الله تعالى قدر اجله في هذا الوقت لعلمه

الموجه الخيالي

م

بان قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي استحقاق
الذم كما ان الموت بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب
الدية والقصاص (ومحصل الجواب عن الاستدلال بالاية
ان الله تعالى قدر اجله سبعين لعمه بان طاعته يصير سببا لثلثين
سنة من عمره فيصير اربعون يستحقه من غير الطاعة سبعين
(لا انه قدر اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤل الى
القول بتعدد الاجل كما توهم فقبل فالحق في الجواب ان احاد
الاحاديث لا تعارض الايات القطعية وان المراد الزيادة بحسب
الخبر والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره اثني (قوله * لان الرزق
اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيا كاه * ما يعول عليه في تعريف
الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره) وقال
بعضهم كل ما يترى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص
له بالما كول اجساما (ولهذا اى واعدم اختصاصه بالعباد قال
السيد السند لبس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله
الى العبد فاكلة تحديدا للرزق بل هو نفي لدعوى اختصاصه
بالحلال (واورد على التعريف المعول انه يدخل فيه العارية
مع انه يبعد ان يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى
(ومما رزقناهم ينفقون) لان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به
لم يصح الاتفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان
لينتفع به (لكن يرد عليه جواز ان يأكل احد رزق غيره) واورد
على تفسيره بمملوك يا كاه المالك خنزير يا كاه مالكة (واجيب
بان الحرام لا يملك عند المعتزلة (ويبطل عدم كون ما يا كاه
الدواب رزقا قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله

المنوهم والقائل الخيالي

م

مطل

الرزق

المورد الخيالي

م

رزقها

رزقها) وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر (و اشار بقوله
* وعلى الوجهين * الى انه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة
المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني (وفي وجود حيوان
لم يصل اليه ما لا يمنع من الانتفاع به نظر (وقيل على الكل
يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة
فانه لبس في حقها حل ولا حرمة (قوله * لان ما قدره الله
غدا لشخص يجب ان يأكله * لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل
في مفهوم الرزق (وقوله * واما بمعنى الملك فلا يمنع * انما يصح
لو لم يعتبر في معنى الملك الاكل وقد اعتبر حيث قال مملوك يا كاه
المالك (قوله * والله تعالى يضل من يشاء * خص الفعلين
بتقديم المستند اليه بالله تعالى (وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة
في صحة اسناده الله تعالى ولانه اشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل
النار (وفي عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي
الضال (ولذلك ورد الامر بتكرار (اهدنا الصراط المستقيم)
في كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من تخصيص من
يمنه لا يتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة
ثلاثا يلزم تحصيل الحاصل (قوله * لانه الخالق وحده * دليل
على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه
(ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال (ووجه الاشارة الى ان لبس
الهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه
نعارت ان تقيد الشيء بمشية الله انما يكون فيما لم يعم مشيئة تعالى به
(وفي قوله * لانه عام في حق الكل * نظر وان فسر قوله تعالى
(والله يدعوا الى دار السلام) بانه يدعوا كل احد (وذلك ان دعونه

مطل
مبحث الهداية

كل احد انما يتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون
دعوة الرسول في جميع ازمته نبوته بالغة الى كل احد من اهل
زمانه (وقوله) * ولا الاضلال * عبارة عن وجدان العبد ضالا
او تسميته ضالا * اشارة الى رد توجيهه من ينكر اضلال الله
حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا يجعل الافعال للوجدان
على صفة نحو احدته بمعنى وجدته محمودا (او يجعله بمعنى
التصير بمعنى تصير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما في قوله
تعالى (ولا تجعلوا لله اندادا) اي لا تسعوا الاشياء اندادا له (وله
توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله (ولا يرد التعليل
بالمشية (ولا يبعد ان يقال في التقييد اشارة الى دليل ان لبس
الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في
الشرع بالمسبة (قوله) * نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه
الصلوة والسلام مجازا بطريق السبب * لتحمل المضاف
الى النبي على بيان الطريق مساع كما ان حمل المقيد بالمشية
على الدلالة الموصلة مساعا (والمذكور في كلام المشايخ ان
الهداية عندنا كذا اي في لسان الشرع (والا فلا انكار لكون
الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة (قوله) * ومثل هداة فلم يهتد
بحزن * ومنه قوله تعالى (واما ثمود فهديناهم فاستجبوا العمى
على الهدى) على ما هو المشهور من ان استجاب العمى
على الهدى كناية عن عدم اعتدائهم (ومنهم من قال يحتمل
ان يكون كناية عن ارتدادهم (قوله) * وعند المعتزلة بيان طريق
الصواب * البيان الاظهار فلواريد باظهار طريق الصواب
اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الاية والحديث المذكوران

قائله الخبالي

٢

ولو

(ولو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب
فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب
على احد من حيث انه صواب انما هو بخلق الله الاهتداء فيه
ولم يهتد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب
ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب
(ولهذا اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة قوات طريق المطاوعة
فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان (واندفع
ايضا انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدي اذ لا مدح
الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول
نقيصة (وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجمعة مع النقيصة
(قوله) * والمشهور * يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشية
والادلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لا عليهم بل علينا
(وليس المراد ان المشهور يتناقض ما ذكره المشايخ كما وهم فقبل
يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور
بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة (قوله) * وما هو
الاصلح للعبد * في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين
عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي (وفي المواقف ما هو
الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجاني
وقد مر في صدر الكتاب تدل على ان لبس الواجب الاصلح في
الدنيا (فلاعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ (وقوله) * ولما كان
له منة واستحقاق شكر في الهداية * مدخول بانه يجزى بالاعمال
الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذي اوجب على نفسه للانعام
على كل احد (وقوله) * ولما كان امتنا على النبي صلى الله عليه وسلم

رد على الخبالي

٢

الواهم هو الخبالي

٢

فوق امتنانه على ابي جهل * ويمكن ان يقال ولما كان شكره
عبر النبي اوجب منه على ابي جهل (فيهما ان انعام النبي اكثر
من انعام ابي جهل لما ان الاصلح بحاله كان اكثر من الاصلح
بحاله) وفي قوله * لما كان بسؤال العصمة الخ * انه بالسؤال
والانتهال الى الله يصير اللطف اصلح له ويصير احق بالانعام
(وفي قوله * ولما بقي في قدرة الله الخ * انه يتجدد مصالح العباد
يوما فيوما) وما ذكره في جواب غاية مشيتهم حاصله ان كل ما
يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يتخلو عن المصلحة
وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل
رعاية لمصلحة (والعوار يفصح العين هو العيب وقد يضم) قوله
* وعذاب القبر للكافرين * ما ثبت في حق الكفار خاصة
انه جعل في قبره تسعة وتسعون تزيينا يهشه ويلدغه (ووجه
بعض العلماء الحديث هذا العدد بانه لاعراضه عن تسعة وتسعين
اسماء الله) وينبغي ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فان
انتائب عن الذنب كن لا ذنب له (ويدل على ان من العصاة من
لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة عن عذاب القبر فانه لو كان مقررا
واقعا لا محالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء
بالرحمة على الكفار لانه رحمتهم وعندهم من الرحمة (ولما
لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب البرار بطريق الاولى
(فلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص
العصاة فلذا اكتفى به) وقوله * بما يعلم ويريد * متعلق
بعذاب القبر والتعم على سبيل التنازع اي بما يعلم الله ويريد
يعني بشئ منها غير متعين وان صرخ الانار بالافض كما مر

مظا
مبحث عذاب القبر

في التعذيب وكما جعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له
(ويحتمل ان يكون متعلقا بالتعظيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه
الميت ويريده) قوله * وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان
القبر * فيه رد على الجبائي وابنه والجبني حيث انكروا تسمية
الملكين منكرا ونكيرا (وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند
تجليجه اذا سأل والنكير انما هو تقرير الملكين له) ولما وقع
في حسان المصاييح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم (اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال
لاحد هما المنكر والاخر النكير وكان النكير اهيب من المنكر)
(حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار) والظاهر
ان منكرا ونكيرا جنسات (والا فني ساعة واحدة يتفق امواب
في اطراف العالم فلا يمكن ان يسألا الجميع في آن واحد) ولا يبعدان
تنكيرهما للاشارة الى ذلك (والظاهر ان سؤال الانبياء ليس
عن نبيهم) والمقصود من اثبات السؤال الصديق والانبياء تصحيح
اطلاق السؤال في المتن (وقوله * ثابت كل من هذه الامور *
اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد) قوله * لانها امور
ممكنة * لاستحالة حتى يجب تأويل السمعية الواردة فيها
اخبارها الصادق فلا يقبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار (والمراد
بالصادق امدني لان القرآن ايضا يعلم من جهته واما الله تعالى
لان كل ما يخبر به النبي (وحى بوحي وما ينطق عن الهوى) ولا بد
من قيد آخر وهو انه اخبر بها الصادق بلا معارض (ولا يبعد
ان يستفاد هذا القيد من قوله * على ما نطق به النصوص *
لان ما له معارض ليس نصا عند التحقيق (ولا يخفى ان شيئا

بما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التعيم حيث اكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التعيم وهو قوله صلى الله عليه وسلم (القبر روضة من رياض الجنة) ولم يراع الترتيب والا لقدم نص التعيم على شواهد سؤال المنكر والتكسير (ووجه دلالة الآية الاولى ما ذكره المواقف من انه عطف عذاب يوم القيمة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران) ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية في شأن الموتى (ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ) وتوجيهه بان ازمة الدنيا في جنب ازمة الآخرة اقل قليل فلا استقلالها استعمال الفاء تأويل لاداعي اليه (واشار بقوله * وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال القبر متواترة المعنى * الى ان الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار اخبار الاحاد لا ينافي كونها دليلا مقبلا لليقين والقطع (قوله * وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض * وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجند) والجواب بجواز * ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك به الم العذاب اولذة التعيم * يدل على ان انكارهم مبنى على عدم التجويز (وهذا بعيد من يعترف بخلق الله المخلوقات في النشأةين) بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احياء لم يصريح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهد ترجع

عندهم التأويل (والما كول في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء المشاهدة لنا الى ان يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان قويتان للذكرين تحيرت الاصحاب في دفعهما (وجعلوا من احرق وذرى اجزائه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا اقوى منهما) فذكر المصلوب بلاقبود وذكرناها اختلال بالبيان) وتشيعهم بعدم التأمل في عجائب الملك والملكوت وبانهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادة تعالى من احياء مشاهد لنا وتعيينه من غير ان نعرفه (ولعل استبعادهم هذا) والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الابداد والامانة والنشور ذلك (نعم الكلام معهم في انه هل يصلح هذا الاستبعاد لتك طوله احاديث متواترة المعنى ام لا قوله * واعلم انه لما كان احوال التعبير مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردنا بالذكر * لا اشارة لافرادها بالذكر (بل يجوز ان يكون من اخر مباحث الدنيا واول مباحث الآخرة الا ان رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره (قوله * وصرح بحقيقة كل منها تحقيقا وتأكيذا * واذا المسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب (والوزن يومئذ الحق) وورد في الحديث (من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان حبسى عبد الله ورسوله وابن امته وكلته القاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل) (قوله * والبعث * قال الامام الرازي مسئلة المعباد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير

وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه
او من تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة (الاول كيفية
تخريب العالم الصغير وهو بالموت) والثاني انه كيف يعمره بعدما
خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عالما عاقلا ويوصل اليه الثواب
والعقاب (والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو انه
يخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء) والرابع انه كيف
يعمره بعد تخريبه (وهذا هو القول في شرح احوال القيمة
وبيان احوال الجنة والنار) قوله * وهو ان يبعث الله تعالى
الموتى من القبور يان يجمع اجزائهم الاصلية ويعيد الارواح
اليها * في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة
المعاد لا تزيد على خمسة (الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط
وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة) والثاني ثبوت
المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الاكهيين (والثالث
ثبوتها معا وهو قول كثير من المحققين كالحلي والغزالي والراغب
وابن زيد الدبوسي وممن من قدماء المعتزلة وجهور من متأخري
الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو
النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب
(والبدن يجري منها مجرى الاية) والنفس باقية بعد فساد
البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد
من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا
(والرابع عدم ثبوت شئ منها وهذا قول القدماء من الفلاسفة
الطبيين) والخامس التوقف في هذا الاقسام وهو المنقول
عن جالينوس فانه قال لم يبين لي ان النفس هل هي المزاج فيعدم

عند الموت فيستحيل اعادتها (او هي جوهر باق بعد فساد
البنية فيمكن المعاد حيثن هذا كلامه) ولا يخفى ان الرابع الذي
هو عدم ثبوت شئ منها لا يقابل التوقف (فالاول الرابع عدم
كل منهما) وان ما نقله من جالينوس يدل على ثبوت التوقف
في المعاد الروحاني (واما الجسماني فهو ينكره كيف وهو لا يجوز
اعادة المعدوم (ولاشبهة في انعدام الجسم) وانما التردد عنده
في انعدام النفس) قوله * حق * الحق هو البعث الجسماني
مطلقا (واما انه هل يقني الانسان بالكلية ثم يعاد او يفرق
اجزائه ثم يجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا) فقول السارح في تفسير
البعث على ما سبق لا ينبغي ان يكون مبنا على انه يجب التصديق
بالبعث هكذا (بل ينبغي ان يكون اشارة الى ان الراجع عنده ذلك
(ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه
يتعقد قياس هكذا بعث الموتى اعادة المعدوم واعادة المعدوم
ممثلة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان
الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه) قوله
* لما ورد في الحديث ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه
مثل احد * يقتضي هذا ان بدنا جردا عن لحية وعن اشعار
يكون بدنا آخر تورم بعض اجزائه يكون بدنا آخر مع انه خلاف
المعارف (وقد يجاب بان عظم الضرر بالانتفاخ لا يضم زائد
(والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية) ويرد بان العذاب للروح
المتعلق به (ويمكن ان يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب
وانما زيد ليعذب الجهنمي بعظمه) بل يجوز ان يكون الاجزاء
المزيدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب

الراد هو الخيال

م

لنعذيب
نسخه

هو منع استلزام عظم الضرر من تغاير البدنين لكونه بالاشتغال
والالزام التعذيب بلا شركة (وقوله) * ومن ههنا قال من قال
وما من مذهب الا وللناسخ فيه قدم راسخ * مما يخالف المقصود
لانه يوصي فساد الناسخ (والالبق ان يذكر في الجواب بان يقال
وان سمي مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن ههنا
قال ومن قال وما من مذهب الا وللناسخ فيه قدم راسخ (قوله
* انما يلزم الناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء
الاصلية * يعني ان الناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن
الى بدن متغيرين في الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثاني عين
الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض (قوله
* لم يمكن وزنها * لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة
الميزان والعبث ما لبس فائده على قدر العمل (والظاهر ان
المراد نفي الفائدة مطلقا (والجواب بان كتب الاعمال هي التي
توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه اشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة
وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن
فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة الكبيرة
(والمنع المشار اليه بقوله * وعلى تقدير كون افعال الله تعالى
معاملة بالاغراض * لبس بشي لانه لا ينكر احد ان فعله تعالى
لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لا بد من
الفائدة (ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظه
النار استحقاق كل معذب وملائكة لرحمة استحقاق كل بر (ومن
انكر الميزان فسر بهلاك يقابل الحسنات بالسيئات ليعظم ربحان

بين
نسخه

عن حكم
نسخه

احدهما او تساويهما (قوله) * والكتاب الميث * وصف الكتاب
تبيينها على ان المراد به معهود (والظاهر في قوله * يؤتى *
الذي يؤتى ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد (وقوله
* اكتفاء بالكتاب * يحتمل معنيين كتاب الله تعالى اى لظهور
كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد اى لان الكتاب يذكر
الحساب لانه لبس الاله (ومما لم تعرضوا به وقد ثبت بالسنة
شفاعة القرآن لاهله ومحتاجته لصاحبه (وهو بعيد عن مشرب
الاعتزال كوزن الاعمال (وقد نبه بالاستشهاد بالحديث ان
السؤال عن المؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب
(قوله) * قرره بذنوبه * معناه حمله على الاقرار بذنوبه (وفي
القماموس كنف الله محرمة حرزه وستره وهو الظل والجانب
والناحية (قوله) * والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيتك الكوثر *
الكوثر في الآية عند اكثر الخیر المبالغ في الكثرة (ومن حمله
على الماء قال انه اسم نهر في الجنة (ومن قال انه اسم حوض
في الموقف سمى كوثر لانه يمتلئ من نهر الكوثر (وتحقيقه في شروح
كتب الحديث فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية (وقوله
* ماؤه ابيض من اللبن * شاذ لانه افعال التفضيل من اللون
وكون كبراته كنجوم السماء باعتبار العدد او الممان (ويؤيد
الاول ما في روايته فيه اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم
السماء ومن شرب منها فلا يظمأ ابدا فلا يشرب ماء الجنة لا
للتعظيم واما المبلى بالحليم من المؤمنين فاما ان تحفظ الحوض
منه واما ان لا يظمأ في جهنم (قوله) * والصراط حق * في بعض
الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وما روى ان الصحابة

قالوا يا رسول الله اين نطلبك فقال عليه السلام على الصراط
فان لم تجدوا ففي الميزان فان لم تجدوا ففي الخوين فوجهه
ان الطلب في المكان يجوز ان يستأنف من كل طرف على انه
رواية غريبة فلا يعارض المشهور (واتكأ اكثر المعتزلة
للوقوع والجواز وجوزه التهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم
بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته (وعلى تقدير
تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم عن
الذنوب (وتأويل الصراط عند من انكره انه الاعمال الرديئة
التي يسأل عنها ويؤخذ بها كانه يمد عليها ويطول المرور
بكثرتها ويقتصر لفظها (قوله * تمسك المنكرون * مقتضى الدليل
ان يكون تمسكا لمنكر الجنة والنار مطلق (لكن الدليل لبعض
المعتزلة (والفرق الاسلامية لا ينكر ومهما مطلقا (فيرد عليه
ان يدل على امتناعهما مطلقا وانتم لا تقولون به (والمشهور في نفي
كونهما في عالم العناصر انه لو كان في عالم العناصر لم ينسخ
وهو مفارقة النفوس عن الايدان في عالم العناصر وتعلقها بها
فيها وانتم لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكأنه لما رأى
الشارح ضعفه يدل به بما ذكره (الا ان صاحب الدليل كان
ملتزما للدليل العقلي فلم يبق ما للترزم بحاله ووجه انه لو كان
في عالم الافلاك لزم الخرق والالتيام ان لا يجوز فيه الخرق والالتيام
لا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه
ثبوتها من قبيل ما تكون ويفسد (واما وجه انه لو كان خارج
عالم العناصر والافلاك فلبس لزوم الخرق والالتيام بل المذكور
فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان

كر يا ايضا فيعرض بينهما خلاء وانه محال (قوله * لنا قصة آدم
وحواء * واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالغسل
او من زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض فلسطين
بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فاءهما وقد يفتح كورة
بالشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله
تعالى امتحا نالا آدم عليه السلام (وحمل الاهياط على الانتقال
منه الى ارض الهند كما في قوله اهبطوا مصر او قوله تعالى (تلك الدار
الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا)
يحتمل الجعل المتعدي الى مفعولين فيسكون المعنى نجعلها مسكن
الذين لا يريدون آه فيكون وعدا لجعلها جزاء لعدم ارادة العلو
والفساد (وما في بعض الحواشي ان هذا الجمل لازم وجه الجنة
لبس شيء لان هذا الجمل انما يتحقق في الآخرة (ولو سلم فصار لازما
لوعد الحق (قوله * لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة *
فيه انهما لو وجدتا بعد ايضا لما جاز هلاك اكل الجنة وهو يخالف
كل شيء هالك الا وجهه (وقوله * بل يكفي الخروج عن الانتفاع به *
قيل يريد به الانتفاع المقصود به (والا لما لا يغني يدل على وجود
الصانع وهي من اعظم المنافع (قوله * اي دائمتان * يعني لبس
البقاء بمعنى الموجود في الزمان الثاني بل الدوام على ماهو العرف
(فحينئذ (قوله * لا تنيان * تأكيد للبقاء (واوجعل البقاء بالمعنى
المصطلح لكان لا تنيان افادة لاعادة (فان قلت لا يقتضى قوله
تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فناء اهلها لانهم ادركوا
الفناء قبل دخولهما (قلت يقتضى فناء الرضوان والخور والغلمان
وغيرها من اهلها فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء اهلها

بعد استمرار الفناء (قوله * لقوله تعالى في حق الفريقين
 * خالدين فيها أبدا * أي لقوله مرتين هذا الكلام تارة في حق
 أهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق أهل الجنة وضمير فيها
 للجنة (قوله * وذهب الجهمية إلى أنهما تفتيان وبقي أهلهما
 وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع * انما يخالفها
 لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيق الحكم (كل شيء هالك الا وجهه)
 (قوله * الشرك بالله * المراد مطلق الكفر والالورد انواع
 الكفر غيره (فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل في الشرك
 فلا يتم عدد التسعة) والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن حبش
 الكفار الزائد على ضعف حبش المسلمين (والاحكام في الحرم
 ترك الاستقامة فيما امر به (واورد على قول صاحب الكفاية
 انهما اسمان اضافيان انه يخالف قوله تعالى (ان تجنبوا كبار)
 (والمراد بالكبيرة عن الكفر بقرينة ما حكم به عليها (قوله
 * بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان * هذا لا يصلح
 الا لان يكون مبنى لكونه لبس بمؤمن (ولا يصلح ان يبنى عليه
 كونه لبس بكافر) وسيأتي مبنى انه لبس بمؤمن ولا كافر مستوفى
 (والمخالف في عدم الادخال في الكفر لا يخص الخوارج
 بل من المخالفين الحسن فانه زعم ان يدخل في النفاق ولا يخفى انه
 كفر مضمحل (قوله * نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستحسان
 كان كفرا * أي بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لان مدار
 الاحكام على الظاهر (واما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن
 فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله * الثاني الايات
 والاخبار الناطقة * أي الدالة دلالة صريحة (وفي كون

المورد هو الخيال

م

ما ذكره

ما ذكره من الايات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين البرئين
 من العصيان وفرض القصاص واجبات التوبة مبنى على فرض
 القتل والعصيان واثبات الامثال على سبيل الفرض ولا يلزم
 بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (وقوله * وهي كثيرة *
 بظاهرها للايات (ولك ان تجعلها للاخبار حتى لا يبقى الاحاديث
 خالية عن البيان (قوله * بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز
 بغير المؤمن * المتفق عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر (قوله *
 فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه * لا خفاء في ان القول
 بانه لبس بمؤمن يختلف فيه وكذا سلب الكفر (وكذا سلب النفاق
 فلا يحصل ادعوى ترك المختلف فيه (نعم اختلاف الامة يصير
 سببا للتوقف لكن لبس مذهبهم التوقف (قوله * هذا احداث
 للقول المخالف لما اجمع عليه السلف * وليس قول الحسن قولا
 بالميزلة بين الميزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمحل (على انه
 ايضا مخالف للاجماع المتقدم لان الاجماع لان المسلمين اجمعوا
 بالمعاملة معهم معاملة المسلمين (الا ان يقال الكفر لمضمر لا يمنع
 تلك المعاملة اقواء * والجواب ان المراد بالية هو الكافر فان الكفر
 من اعظم القسوق * فيصرف الفاسق المطلق اليه انه الفرد
 الكامل سيما في مقابلة المؤمن (ويمكن الجواب ايضا بان المراد
 بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل
 التعليل لم يكن على حقيقة بل كان كناية عن نقصان ايمان
 الزاني الى حيث كانه الحق بالعدم فلا يرد انه يلزم كذب الشارع
 (ومنهم من قال المراد لا ايمان كاملا لكن ترك التقييد بتعليل
 مبالغة ويمكن ان يجعل الحديث نهيا في صورة الخبر فيكون

قائله الخيال

م

في التنفير
نسخه

في قوة لا يزن الزاني وهو مؤمن (قيد النهي بالحال المناهضة للزنا
مبالغة في التعبير عنه كما يقال ولا تضرب زيدا وهو اخوك) قوله *
لما بالغ في السؤال * في حسان المصاييح من باب التوبة والاستغفار
عن ابي الدرداء انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم (يقص على
المنبر وهو يقول ولئن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زني
وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولئن خاف مقام ربه جنتان
فقلت الثانية وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولئن
خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زني وان سرق يارسول الله
قال وان رغم انف ابي الدرداء (ومارواه الشارح ذكره في صحاح
كتاب الايمان) والرغم الذل يقال رغم اني لله ذل عن كره
وارغمه الذل والاصل في ذلك ان غاية الذل ان يصنع الذليل
الجيبة على الارض تواضعا فيصسل الرغام اي التراب انفه
(قوله * واحتجبت الخوارج بالنصوص الظاهرة * وجه ظهور
الاية الاولى ان كلمة من عامة تعم الفاسق) والجواب ان كلمة
من لاتعم ما لا يتناول صلته فلا يتناول الفاسق لم يصدق
بما انزل الله وعدم التصديق بما انزل الله كفر ونحن لا نخالف
في كفر مثل هذا الفاسق (ولا يخفى ان هذا الجواب ينفي ظهور
دلالة الاية ومغن عن جعلها متروكة الظاهر) اما بان المراد بما
انزل الله انشورية بقرينة سابق الاية (او ان المراد من لم يحكم
بشيء مما انزل الله بناء على ان مالموم فيحمل الاية على عموم
الثني وان كان الظاهر نفي العموم لدخول الثني على العام) ووجه
ظهور دلالة الاية الثانية ان ظاهر الاية حصر الفاسق على
من كفر بعد الايمان ولا شبهة في ان عصاة المؤمنين فاسق فلو لم

يكفروا

يكفروا بفسقهم لم ينحصر الفاسق في الكفرة (ويرد عليه
ان الاية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به
وبعد لا يتم الحصر لان من كفر لا بعد الايمان ايضا فاسق) فلا بد
من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر
(ويدفع عنه بان الفسق لا يستعمل في غير من آمن) ويرد عليه
ان هذا عرف طار (واما في اصل اللغة الذي نزل عليه القرآن
فهو شامل للكافر مطلقا اذا كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر
الاصلي) ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين (لكن في كفر
كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف
لا وبعض الذنوب مما جعله الشرع شعارا للكفر فلم لا يجوز
ان يكون الصلوة منه) والجواب المشار اليه في كلام الشارح
بترك ظاهره (واما ما قيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال
او المراد بالكفر كفران النعمة) واما ان المراد بالكفر المشاركة
مع الكفرة في عدم كون الدم معصوما (ووجه ظهور دلالة
لاية الاولى على اختصاص العذاب بالكافرين تعريف العذاب
للاستغراق اي كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق
كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافرين كون العصاة معذبا
من ضرورات الدين (وتوجيه ترك ظاهره كما اشار اليه الشارح
ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص) ولا يخفى ان الايات
الدالة على اختصاص العذاب بالكافرين لا تدل على كفر كل مذنب
حتى صاحب الصغيرة لجواز ان لا يعذب صاحب الصغيرة ويوفي
الاجتناب عن الكبائر (ووجه ظهور الاية الثانية ان تعريف
الحزبي ظاهرا في الاستغراق فلو لم يكن العصاة كافرا لم يكن

قائله الخيالي

م

قائله الخيالي

م

كل خزي على الكافرين لان للعاصي المعتذب ايضا خزي بالقوله تعالى (انك من تدخل النار فقد اخرجته) وترك ظاهرها تخصيص الخزي (وفيه ايضا ما تقدم من انه لا يدل على كفر ارباب الصغار) وقوله * للنصوص على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر * زيديه ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى (وكذا الكلام) في قوله * والاجماع المنعقد على ذلك * (قوله * والله تعالى لا يغفر الشرك باجماع المسلمين * يعني بالتوبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين فمخالفة العنبري والجاحظ في ذلك حيث قالوا دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند المبصر واما المبالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمذمور ومخالفة لاجماع غير منافية له (والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم اهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه تعالى وله ان يفعل ما يشاء ولا يستل عما يفعل (والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقيح (والادلة الثلاثة المذكورة مبينة عليها (وقد عرفت ما فيها (ويجه على (قوله * قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن * ما قبل من انه يكفي التفرقة باثابة المحسن دون المسيء (ولا يتوقف على تعذيب المسيء (ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يجه (وقيل على (قوله * والكفر نهاية في الجناية فلا يحل لا باحة ورفع الحرمة فلا يحل العفو اصلا * ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية (ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية (ويرد على (قوله * وايضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب له عفو

قائله الخيال

قائله الخيال

م

انه يعتقد حقا في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق في طلب العفو فيجوز ان يغفر ويرد على (قوله * وايضا هو اعتقاد الابد ان * الاعتقاد في الدنيا ولا يابد اذ مر تفجع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب (ويمكن ان يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل ابد افلا اعتقاده في كل زمان جزاء فيثاب جزاءه واعتقاده الباطل في الاذل ايضا يقتضي تأبد الجزاء لعدم تنامي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة (واعلم ان مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة ان لا يغفر الصغار ايضا كالشرك فضلا عن الكبار (قوله * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغير والكبار مع التوبة اوبد ونها * فابيان حكم الشرك مع التوبة (الا ان يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بالتوبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة (ولك ان تجعل الشرك مع التوبة داخلا في مادون ذلك (ثم تقييد المغفرة بالمشية يفيد عدم تعيين المغفرة (وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه يتعين مغفرته فالاولى ان يجعل البيان ببيان الذنب بالتوبة فالشرك لا يغفر ومغفرة مأذونه يتعلق بالمشية (وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويدكرها (ولا يخفى ان التذكير في الحكمين (فالاولى وفي تقرير الحكمين (قوله * والمعتزلة يخصصونها * اي يخصصون الايات والاحاديث اذ لا تخلص لهم سواه (ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الآية بما دون انكفر من الكبار مع التوبة والصغار مطلقا مما لا ساعده النظم لان الكفر ايضا مغفول بالتوبة (ولدفع

الجاعل هو الخيالي

م

هذا جعل ضمير مخصوصونها للمغفرة اي يخصصون المغفرة
(ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الايات والاحاديث ايضا
(وقوله * وتمسكوا بوجهين * يريد به التمسك في مذهبه اوفي
تخصيص الايات والاحاديث (قوله * وزعم بعضهم ان الخلف
في الوعيد كرم * ذلك البعض هم الاشاعرة (ومستند المحققين
يمكن دفعه بان الوعيد تخويف للعباد وتحريرهم على العبادة
وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول (وقد يقال
في الوعيد تضمة المشية لانه الايق بالكرم بخلاف الوعد فان
الكرم يقتضى فيه القول (ويمكن ان يراد بقولهم المذنب اذا علم
لنه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال
شهوته في الذنب تقريره على الذنب لانه يتكلم على الاحتمال
ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من المأل (فلا حوط ان
يجعل الوعيد قولانا (وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة
الارسال يخلف فائدة الوعيد (قوله * ويجوز العقاب على
الصغيرة سواء اجنب من تكبها الكبيرة ام لا * قيل المراد انه
يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه
اعدم قياس الدليل (وما ذكره الشارح من الادلة فلايات الجزء
الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (وكأنه يريد
انه ترك الشارح ما يمه من اثبات ما ينكره الخصم واتى بالايضه
من اثبات ما يعترف به (وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب
مع الاجتناب عن الكبار (والادلة تدل عليه لدخول الصغار
مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المطلقة بالمشية ونحت لاحصاء
للمجازاة (وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب (وايضا

قائله الخيالي

م

قائله الخيالي

م

الادلة تدل على الوقوع جزما اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشية
وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص اصحاب الصغار
(والمعتزلة خرجوا بعدم الوقوع مع الاجتناب من الكبار (وفي قوله
* الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة * انه لو كان كذلك
لكان العقاب مقطوعا به (الا ان يتكلف بان المراد انما يكون
للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا لانم ان الاحصاء للسؤال
والمجازاة فليكن لمجرد السؤال (وقيل فليكن ليعلم المغفور حق
نعمة المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها (وسوق الآية ينفيه وانظر
ولا تفعل (قوله * واجب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر *
يعنى المعلق عليه لتكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل
في التكفير الكبار ايضا (ولا خلاف في انه لا تكفر بمجرد الاجتناب
عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بدله من تعليق آخر وهو المشية
عندنا مطلقا والتوبة في الكبار عند المعتزلة فالاية ليست على
ظاهرها بالتفاسق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم
(ولا يخفى ان جعل كبار ما تنهون عنه على الكفر على كل ٧ من
التوجيهين المذكورين في غاية البعد (والبلاغة تقتضى ان يقال
ان تجنبوا الكفر لوجازته وموافقته يعرف البيان (فالحق ان
مدلول الآية تكفر الصغار بمجرد الاجتناب عن الكبار (وتعلق
المغفرة بالمشية في آية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه
عن الكبار (قوله * الا انه اعاده ليعلم الا ترك المؤاخذه على الذنب
يطلق عليه لفظ العفو * لو كان المراد التنبيه على ازالة العفو
يطلق على ترك المؤاخذه على الذنب (لقال والعفو على
الذنب (بل قال ويغفر ما دون ذلك ويعفو عنه لما يشاء من الصغار

٧ من الوجهين
نسخه

فالاولى ان المناط (قوله * اذ لم يكن عن استحلال * فهم وافادة لا اعادة
(ويردانه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذا الصغيرة ايضا كذلك
(وان الاخصر الاوضح الجامع للكتبتين ان يقول ويغفر مادون
ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار ويعفو اذ لم يكن عن استحلال
(وبعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال
وان لم يتب عن الذنب (وقوله * ليمعلق به قوله * يراد به التعلق
المعنوي اذا كان اذ الشرط واللفظي ايضا اذا كان ظرفا حرفا
(وقوله * وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة *
او يحمل التخليد على امتداد الزمان او على التغليظ (وسلب
الايمان يؤول بالتغليظ ايضا (فالاولى ويؤول بهذا النصوص
الدالة الخ فاعرفه (قوله * والشفاعة * اى المقبولة على ان اللام
للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى
(ولا يقبل منها شفاعة) ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة
لم ينأت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة (وهل يشفع
النبي اذ اترك السنة وقد ثبت (من ترك سنتي لم ينل شفاعتي) وقد
حكم علماء الاصول بمقتضا من ان ترك السنة حرمان الشفاعة
وجرى عليه الشارح في التلويح (الظاهر انه ثبت لهم الشفاعة
اذ الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض
قوله عليه السلام (شفاعتي لا عمل الكبار من امي) لانه وعد
لا يجوز الخلف فيه (وقد يؤل لم ينل شفاعتي بانه لم ينل مرتبة
شفاعتي ولم يكن من الاخبار الشافعين (وبانه لم ينل شفاعتي
رفع الدرجة (فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول
يقضى حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى (على ان الحرمان

مطل
حديث الشفاعة

عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من
الاخبار (ولك ان تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب
اهل الكبار مثلا جزاء الله فيجوز ان يغفر الله بشفاعته عن المذنب
ولا يغفر عن تارك سنته (قوله * بالمستفيض من الاخبار *
وبالكتاب كما سار اليه الشارح (وكأنه تعرض منه لوجه
لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير
واضحة (اما الآية الاولى فلتوقف دلالتها على اثبات ايمان
صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم
الشفاعة في الآخرة لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا
ان يوفقهم الله للتوبة ويصيروا مغفورين (واما الثانية فلا شبهة
انه اسند لال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصي عنه (ولانه
يحتمل ان يكون ردا لاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعايتهم (قوله
* والجواب بعد تسليم دلالتها اح * اى الجواب بعد تسليم
دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار فطر الى الدالة لمنافية
لعمومها (فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص
يتنافى دعوى التخصيص بالكفار (ومنع عموم الاشخاص بسندان
الخطايا مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس النكرة نفس مبهم
(وبهذا يدفع ان ضمير منها راجع الى النفس الثابتة العامة بان وقوع
في سياق النفي فلا يتخصص وان كان للزول سبب خاص (وقد
يدفع ايضا بانه منقوض بقولنا لا رجل في الدار وهو على السطح
لان الضمير عائد الى الرجل وغير عام (وهو ضعيف لان المذنب
مصنوع والغريب ورجل على السطح (ولو سلم فنظير ما نحن فيه
لا رجل في الدار ولا هو في السوق على انه يمكن ان يقال ان ضمير

النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها (ومنع عموم الاوقات والاحوال
يستد جواز ان يكون يوم لا يقع فيها شفاعة بعض اوقات يوم
القيمة وان يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيمة) قوله
* فلان اثائب ومرتكب الصغيرة المحتجب عن الكبيرة لا يستحقان
العذاب عندهم * يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المحتجب
عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والالم يكن للتقيد
بالمحتجب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغار مرتكب
الكبيرة (نعم لو تم ما في شرح المواقف انه لا يستحقان عندهم
على الصغار اصلا يتم) قوله * لا معنى للعفو * اذا عفوتك عقوبة
المستحق على ما ثبت في اللغة (قوله * لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره * يشكل الاستدلال بهذه الاية بان المرتد لا يجزى
بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا اسلم لا يعذب بذنوب
ايام الكفر) فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية
الشر بشرط عدم هدم الخير (والمعتزلة تجعل الايمان محبطا
بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط) ونوقش
في قوله * فتعين الخروج * بانه محتمل ان يرى جزاءه في جهنم
بتخفيف العذاب (ويدفعه ان الاستدلال مبني على تقرير ان
جزاء الايمان الجنة) وهكذا الحال في استدلال باقي النصوص
باعتبار حديث الاحباط (والاستدلال بالاية الثالثة مبنية على
اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك) والافق
قام بجميع ما عليه فبرى عن الكبيرة (ثم انه لا يثبت المذهب اذا لا يدل
على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من لبس له عمل صالح (نعم
يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخدعا فلا يصلح لاثبات

الناقش هو الخبالي
نسخه

المدعى كما يقتضيه السوق بل لا بطلان لمذهب الخصم (الا ان
يقال كون بعض صاحب الكبار مخدعا والبعض غير مخدع ينفيه
الاجماع على نفي القول الثابت والحكم بنفي الخلود يفيد دخول
اهل الكبار من المؤمنين (ففيه رد على من نفي العذاب عن المؤمن
مطلقا بهذه الايات كما قال بن سليمان من المفسرين وكالمزجئة
(ولا يخفى ضعف دلائلها) والحكم بان جعل ما جعل الاعظم
الجنايات جنسية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لا للتحقيق
اذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل بوجه عليه انه نوع فيه مراتب
مختلفة فليكن مرتبة لبست للكفر الكبيرة (والقول بان النوع
يجمع افراده جعل للكفر اول النزاع) قوله * وذهبت المعتزلة
ان من ادخل النار خالد فيها * وهو عند جمهورهم صاحب
كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند
غير الجمهور اختلافات في احباط للطاعة واحباط الطاعة لهما
فصلهما للمواقف (فقوله * لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات
بالاوبة * على مذهب الجمهور بطلانه فتل (قوله * والجواب
منع قيد الدوام * لامنع الخلوص وان ينجح عليه المنع لانه لا يتم
ما ذكره في يسانه من انه لو لم يكن حاله لم ينفصل عن مضار
الدنيا لان الانقصال لا يتوقف على الخلوص (ولا يخفى انه يمكن
الجواب ايضا بانه معارض بما سبق من ان جعل جزاء ما هو الكفر
خيرا ما هو دونه خلاف العدل (قوله * والجواب ان قاتل المؤمن
اكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر * وتعلق الفعل بالمستحق يفيد عليه
المأخذ وفيه انه حيث يخص الاية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن
(ولا يفيد تحريم قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون

القتل لانه مؤمن لا متعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم
بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم
اذ لا يمكن احضار الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن
ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من
خصايص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيق فنقول
في دفع تمسكهم ونرجوا ان يكون هو الصواب ان ما يفيد الآية
ان جزاء قتل المؤمن عدا الخلود في جهنم (لانه يكون في جهنم
خالدا اذا ما استحققه العبد من الجزاء لا يجب على الله ان يجزيه به
بل له تعالى ان يعفو عنه) او يمكن ان يتدفع عنه ذلك الجزاء لامر ما
فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى او لاقصاص او لعفو
الورثة بالدية (لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار) قلت
لانه تعالى حكم بانهم خالدون في النار وهنالك يحكم به بل جعله
جزاء فعلا وقد حكم بانه يغفر ما دون الشرك (فعلم منه انه لا يخلد
القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بان المراد التعدي
عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فيكون الآية لمنع
عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود
اي من يتعد حدا من حدوده بان المراد من التعدي من كل وجه
وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا واستحلاله حتى انه لو لم يعتقد
حلالا لم يتعد منه من كل وجه (وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد
باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي ان يحمل كسب السيئة
على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان يراد بمن كسبت
سيئة المؤمن ومن احاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم
في تقدير من كسب سيئة ومن احاطت خطيئته (ووجه معارضة

هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الايات
تخصيص الايات السابقة بما عدا صاحب الكبرة ومقتضى الايات
السابقة تخصيص هذه الايات بالكافر (قوله * الايمان في اللغة
التصديق اي اذعان بحكم الخبر * اي اعتقاده كما هو الظاهر
من اضافته الى الخبر او الوقوع او اللوقوع المدع له (وقوله
* وجعله صادقا * يحتمل ان يراد به جعل الحكم صادقا وجعل الخبر
صادقا) ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي
يبحث عنه في كتب الميراث بعد اعتبار القطع في الايمان دون
هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان انما يتعلق بالخبر او بالخبر
من حيث انه اخبر به الخير حتى لو اخبرك احد بما ليس من شأنه
ان يحصل له التصديق به ليعطيك له من غير ان يعتقد عالمه
يقال لك المصدق به في كتب الميراث ولا يقال لك المؤمن به (وابس
الايمان في اعتقاده صدق الخبر مجازا كما يوهمه (قوله * فان
حقيقة آمن به امته التكذيب * لانه صار عرف اللفظة (واراد
بقوله * فان حقيقته * حقيقته في اصل اللفظة (واستشهد
في تعديته باللام بقوله تعالى (وما انت بمؤمن لنا) مع احتمال
ان يكون لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد
في الباطن الظنية (ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى
(انؤمن لك واتبعك الارذلون) لبرأيه عن احتمال لام التقوية
اولى له فاولى لان الكلام في الايمان لغة والمستعمل في
هذه الآية ظاهر في الايمان الشرعي (واستشهد في التعدية بالباء
بقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لانه الايمان لغة والام يصح
تفسير الايمان الشرعي به لعدم جواز تفسير الشيء بنفسه (وخالف

في جعل الايمان معدي بالباء اليضاي حيث قال تعلق الباء
بالايمان على تضمين معنى الاعتراف (ويشبه ان يكون التعديبة
باللام ايضا لتضمين معنى الاذعان) ولا يبعد ان يكون الباء زائدة
كاشاع في مفعول العلم (وفي قوله * بحيث يقع عليه اسم التسليم *
رد على من زاد في الايمان التسليم وقال لا يصح في التصديق
بدون التسليم (ووجه الرد انه لم يتفطن ان ايس التسليم الا الاذعان
والقبول الذي لا بد منه في التصديق (والغزالي بالتخفيف نسبة
الى غزالي وهي قرية الطوس (والشديد من تصحيقات العوام كذا
في شرح مسلم للنووي (وانا ارجو ان يكون الغزالي نسبة الى غزلة
بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع
(والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكر ويدن * هو التصديق
المقابل للتصور (لكن الايمان اخضع من التصديق المذكور
في اوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق
في كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد
بخلاف كتب الميزان (فن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن غير
ما في اوائل كتب الميزان يتاقي ما في شرح المقاصد انه العلم القطعي
اذ التصديق الميزاني يعم الظنون (فن خواطر الظنون اذ
التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لا اختصاص
بقسمه لا لاقتضاء التعبير عنه بكر ويدن (قوله * فلو حصل
هذا المعنى لبعض الكفار الخ * (لا يخفى ان هذا ينضم من الكلام لم يقع
في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على
مصدق مرتكب لما جعل الشارع اشارة التكذيب بحسب الشرع
(فهذا من ثمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه

كما هو الشايع
نسخه

ملف

نسبة الغزالي

م

كرويدن بكسر الكاف
الفارسية وفتح الراء وكسر
الواو والمدو فتح الدال وسكون
النون بالتركية بمعنى ايتامق

قائله الخيال

م

امارة الكذب
نسخه

التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام (قوله
* فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله *
يعني من حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق
بوحداية الله بالادلة ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن
بهذا التصديق مؤثرا ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بانه جاء
من عند الله من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله لم يكن
مؤثرا بمحمد عليه الصلوة والسلام (قوله * ولا يخط درجة
عن الايمان التفصيلي * اي في لكناية في انكون مؤثرا وان كان
بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به (قوله * لان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمل * (فان قلت
ركن الشيء جزءه والشيء لا يحتمل التحقق بدون اجزاء فانه لا يحتمل
سقوط الجزء والركن (قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا
كاجزاء السرير فان السرير لا يكون سريرا بدون جزء من اجزائه
وقد يكون حكما كعمل الشرع شيئا جزأ من شيء (وهذا يكون
على وجهين (احدهما ان يعتبره جزءا مطلقا فهو كالحقيقي لا يحتمل
السقوط (وثانيهما ان يعتبره جزءا في السمة دون الضرورة فيحتمل
السقوط (ويقال كون الاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع من
هذا القبيل (قيل التصديق ايضا يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين
مؤمنون ولا تصديق لهم (ويدفعه انهم مؤمنون بايمان ابائهم ولا
سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانهم ولا يتم ما قيل ان الكلام في الايمان
الحقيقي لا الحكمي لانه يتاقيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل
الحقق الذي لم يطره عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصرح
بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمي (قوله * قلنا التصديقة

قائله الخيال

م

باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله * فان قلت لا خفاء في انه لبس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باق (قلت كما اريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية فلم فصلت صارت تصديقا) والاولى ان الايمان هو التصديق او ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدءا للتصديق بالفعل (ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوطه لبس الا في حال العذر) ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير (قوله * وذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقلب * في شرح المقاصد ان المعتقد به هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا) قيل والاقرار اذا كان شرطا لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم مرة لانعام الايمان وان لم يظهر على غيره هذا (وفيه انه لو كفي الاقرار من غير اظهار عند كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن ايضا الاقرار على وجه الاعلان (قوله * هلا الخ * اورد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (ويدفعه ان قوله * والنصوص معاضدة لذلك * معناه النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب لكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاولى للاول (وهذا للثاني (قوله * فان قلت نعم الايمان هو التصديق * معارضة مع ادلة جعل الايمان التصديق فقط بان جعله الاقرار انساب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا في القلب (فاندفع

والاولى ان يقال
نسخه

قائله الخيالي
م

المورد الخيالي
م

ما يقال

ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا شرعيا (نعم يتجه انه ضعيف لا يقادم النصوص مع ان عدم معرفة اهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لابقين (قوله * قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب * اورد عليه في بعض الحواشي ان المعتبر عند الكرامية لبس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من اضمرا الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار (ومن اضمرا الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة) ثم قال على قوله فيما بعد * كانوا يحكمون بكفر المنافق * لا يقال لعلمهم يحملون مواطاة القلب شرطا (لانا نقول هذا مذهب الرقاشي ولقطان لا الكرامية) ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما في قلبه (ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا) ولا يخفى عليك ان قوله * وايضا لاجماع منعقد * معارضة مع ما سبق في اثبات مذهب الكرامية (وقد سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز) وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو في العقليات اما في السمعيات فلا لانه يترجح السمعى الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضته معارض (قوله * واما الاعمال اي الطاعات فهي تزيد في نفسها * دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الاعمال لبس الايمان مع انه لبس المطرب اذ لا نزاع لاحد في ان الاتعمال لبست الايمان انما الكلام في كونها داخلية فيه (وايضا الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقض الايمان لان المقصود الاول لا يشمل الا على زيادة الاعمال فالتقصان

قائله الخيالي
م

المورد الخيالي
م

زيادة (والجواب عن الاول ان الكبرى لبس قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهي ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد او نقص لسريا في الكل وانما وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه (وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص ولو كنت ذافطنة جعلت الاول جوابا عنهما فكُن على بصيرة (قوله * ففهمنا مقامان * المشهور قبح الميم والاحسن ضمها اى محل اقامة الدليل (وفي قوله * الاول ان الاعمال غير داخلية في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان الخ * لا ينطبق على ما اراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلا آخر سوى ما ذكره المصنف تكثير الادلة مما لا ينبغي به السوق (نعم يتجه على دليلتين ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان وتقصصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دون (ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف بعدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك (ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) لانه على تقدير كون الروح داخلا في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابي يعرفه من هو اهله من غير حاجة الى الاطناب ومعنى الاستدلال على حفظ الظاهر (لا يقال اقتضى بعض النصوص ايضا دخول الايمان في حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره (لانا نقول يرجع حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارد (وفي قوله * لا تمتع شرط لشيء بنفسه * ان ما نحن فيه اشتراط الج

بالكل (ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصح ان يكون شرط صحته ودفعه بان جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها (والاوضح في بيان ان المشروط لا يدخل في الشرط انه لو دخل هو لتوقف الشرط على المشروط ويدور (قوله * وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال * من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن يحتمل السقوط (فقوله * لا يحقق للشيء بدون ركنه * يراد به بدون ركنه من غير مسقط (قوله * التصديق العلى الذى بلغ حد الجزم والادعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان * فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى ان يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم مدكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان لما انه عرض لا يبق الا بتجدد الامثال (فلا يرد ان الثبات على الايمان لبس ايمانا حتى يكون زيادة فيه (وما ذكره من النظر قوى (ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم القاء لا يبنى تلك الزيادة التي لا سبيل الى انكاره لان مراده ان الشيء لا يوصف بالزيادة بمنزلة هذا ففي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوى الزيادة بهذا الاعتبار (على ان بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف اصلها (قوله * ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهرا * الاعمال فرضا وانفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وعند الجبائي (ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء

لان الايمان حينئذ كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان (والايمان مع عمل اخر وهكذا) فكون الاعمال جزء من الايمان عند المعتزلة لبس معناه ان التصديق وحده لا يكون ايمانا اصلا (بل معناه ان العمل بعد وجوده داخل في الايمان) قوله * والايمان والاسلام واحد * لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان (ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك متوهما للمخالفة في المقدمة ايضا نبه على الموافقة فيها) والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله (واشار بقوله * ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين * الى ان الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف) اما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف ان كلمة غير ليست صفة على معنى فاوجدنا فيها اي في قرية لوط شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى على وجه يصح وهو ان يقال فاوجدنا فيها بيتا من المؤمنين الايمان المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام هذا ما ذكره في شرح المواقف (وفيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فاوجدنا فيها مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين) فالاولى ان يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا او ما بعد مستثنى منه (وعلى التقديرين يجب ان يتحدوا لولا تبين ما يصح في نفي وجود المؤمن غير اهل بيت ان يقال فاوجدنا مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين اذالم يكن المسلم المؤمن (واما وجه الضعف فهو ان الاستثناء

قبل القدرة على العمل
نسخه

مطال
اتحاد الايمان والاسلام

يصح اذا كان المسلمون اخص من المؤمنين ونظيره لبس في البلد من العلماء الاهل بيت من النحويين (واما وجه التأييد ان الشايخ فاوجدنا مؤمنا الاهل بيت منه) واستثناء اهل بيت من اخص منه غير شايخ (قال * وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن ولبس بمسماه * لا يخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لاتحادهما والتلازم وان بنى التغير عند الاشاعة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لامر ين لا ينفك احدهما عن الاخر ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر لاهو ولا غيره) قال * فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * لا يخفى ان سوق الآية دل على المنع من قول آمنا وتبديله باسلمنا فلا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك (جواب الشارح كما ترى لانه يفيد انه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا لصح اذ نفي الايمان في الواقع لا ينفي الامر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الانفاظ ليست قطعية (وغاية التوجيه في دفع هذا الاستدلال ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فامنا كذب صرف بخلاف اسلمنا فان له محتمل صدق فامر الله تعالى بان لا يقولوا آمنا (واشار الى انه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وامرهم بان يقولوا ماله وجه صدق (والحق ان الآية ظاهرة في المغيرة (والاستدلال به على المغيرة قوي) قال * فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الخ * لا يخفى ان الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعتراف بما لم يثبت ما يعارضه لا يتم تأويله كما ثبت

وجه مخصوص صدق
نسخه

في الايمان حيث يعارضه حديث الايمان ان تؤمن بالله (قال
 * صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقيق الايمان ولا ينبغي *
 مقابلة بقوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة
 لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح في الكناية لا يصح ان يقول
 انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل انا شاب ان شاء الله
 (ويجوز ان يمتنع الشارح ما يوهم شيئا) وقوله * لانه ان كان
 للشك فهو كفر * يريد به ان كان للشك في الحال بقريضة قوله
 * اولئك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال * وفيه نظر
 لانه ان كان للشك في الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين
 في ان العمل هل يدخل في الايمان او لا يلزم كفر اصلا (واووية
 الترك لما انه يوهم بالشك في الحال) وعدم المنع عن الشك
 في العاقبة والمآل يقتضي ان لا يكون بأس في القول باننا مؤمن
 غدا ان شاء الله تعالى (قال * ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ *
 جعل قوله * والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد * اشارة الى
 ابطال قول الاشاعرة دون قوله * واذا وجد من العبد التصديق
 والاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن
 ان شاء الله * محل نظر (بل رد جميع ما نقله من الاشاعرة بقوله
 واذا وجد من العبد الخ ويمكن ان يدفع النظر بان في الصحة
 كلام سائق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بان السعادة
 والشقاوة مبطلتان فكذا الايمان والكفر (فقوله واذا وجد
 من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى الخ
 رد لما ابطال به المسئلة) وظاهر هذا المنقول ان المبتلى بسوء
 الخاتمة نعوذ بالله كافر من اول عمره على عكس الكافر المحمود

العاقبة (لكن في شرح المقاصد موافقا لما سيجي من ان الحق
 انه لا خلاف في المعنى الخ * ان معنى قولهم العبرة في الايمان
 والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجي
 والكفر المردى بهما لا ان الايمان في الحال لبس بايمان والكفر
 لبس بكفر (وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المعتد
 بها هذا) وبهذا دفع ما قيل انه ملزم ان يكون المؤمن في الخاتمة
 فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق
 ركنًا لازما (ولا يخفى انه يمكن ايضا دفع ما قيل بان التصديق
 ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط
 مطلقا بالاعذار) واسار بادراج (اشير في قوله * على ما اشير اليه
 بقوله تعالى وكان من الكافرين * الى ضعف الاستدلال به
 لاحتمال كان معنى الكون في علم الله ومعنى الصيرورة (وشقاوة
 السعيد وعكسه لا ينافي الحديث لما عرفت ان المراد بالسعادة
 والشقاوة المعتد بهما) وابس لك ان تريد فطلق السعادة والشقاوة
 وتجعل كل سعادة او شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه
 في بطن امه لما ثبت انه يكتب في بطن امه انه سعيد او يكتب
 انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة
 والشقاوة * وتعتبر بدون على السعادة والشقاوة * دفع لما يقال
 انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغير صفاته تعالى من الاسعاد
 والاشقاء (ويمكن ان يدفع ايضا بان يتغير الاسعاد لبس بتغير
 صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكرير المتعاقب بالسعادة والتغير
 في التعلق لافي الصفة) وفي قوله * والحق انه لا خلاف في المعنى *
 نظر لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا

اول الموجودين في الخاتمة (قال * وفي ارسال الرسل * بان يقول الله تعالى لبعض عباده بوساطة ملك او بدونها ارسلتك الى قوم او الى الناس جميعا او الى الثقلين او بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كعبثك ونبههم (وفي قوله * ارسال الرسل * رد على الحكيم قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلاثة (اولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالجردات العقلية المحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور (وثانيها القدرة على التصرف في هبولى العناصر واطهار خوارق العادات (وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا (ومن هذا يستفاد انهم انكروا النبوة بالنام والالهام (وكما ان في ارسال الرسول حكمة كذا في تعدده المشار اليه بابرار الرسل لان مصالح الناس يتفاوت بالازمنة ولهذا ينسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى ان تعيين حكمه تعالى مما لا يسهل مقدرة العبد (وانما المتيقن ان افعاله لا تخلو عن حكمة (وقد اشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله * فقد ارسل تعالى الخ * من تبشير واذنار وبيان ما يحتاج اليه الناس (وقوله * للرس * متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس قصرا في حكمة مشتركة بين جميع الرسل (والافينياني الثقلين صلى الله عليه وسلم ما شاهد عين الفرقدين (قال * وفي هذا اشارة الى ان ارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله * كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكنفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب ائلا يتوهم ما عليه المعتزلة (وما في المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم فقط ومنهم من قال بنبوة آدم فقط يدل على

ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع (وقوله * لا يمكن يستوى طرفاه * اشارة الى مذهب من ينكر وقوع ارسال بعد الاعتراف بإمكانه لعدم ما يرحح وقوعه (وفي دعوى الوقوع ايضا رد عليه (قال * جمع معجزة * فالأظهر ان انباء التأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامته او بينة (وقد سبق منه تعريفه في صدر الكتاب على وجه اشتهر (وعرفه هنا بقوله * وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المكربين على وجه يعجز المنكرين عن الايمان بمثله * وكأنه عرفه بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهى ان يكون فعل الله مطلقا عند بعض او فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعى معجزتى ان اضع يدي على رأسى ولا تقدر انت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل (وانما شرط كونه مضافة الى الله لانها تصديق منه بنبوة المدعى فلو لم تكن مختصة به تعالى لم يكن دالا على التصديق منه بها (فاشار بقوله * يظهر على يد مدعى النبوة * الى انه ليس فعل المدعى بل فعل الله (وان يكون على خلاف العادة (والاشارة اليه ظاهرة (وان يتعدى معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها (وان يكون عند التحدى صريحا كما ذهب اليه بعض (وعند التحدى مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقريضة الحال على الصحيح (وقوله * عند تحدى المنكرين * ظاهر في الاول (ويتم على الثاني (وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة ولو بالحظ (ولأنه

بزمان لا يعتاد مثله (و يشير اليه قوله عند تحدى المنكرين
(وقد فات الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير
مانع (احدهما ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احى
ميتا فامات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى
النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (وثانيهما ان لا يكون
مكذبا له كانطاق ما لبس له اختيار بعد الانطاق ونطقه
بانك لست برسول الله (واما نطق من له اختيار كانطاق الانسان
الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة
على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الا انطاق الاخرس وبعد
الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له
في نطق فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه انطاق له بما
يكذبه فلا يكون شاهدا لصدقه (ويجاء عن قوم القبيدين
بانه يكفله قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون
لمعارضته شاهد دعواه ولا شاهد له في هاتين الصورتين (وقد
وقع للبعض هنا انه مثل بغوت موافقة الدعوى بانطاق الجماد
بانه مفتر كذاب (والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمناه
(ولم بشرط ان يكون معينا للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر
بلى المتفق انه لبس بشرط (قال * فبان كتاب الدال على انه امر
ونهى * وذلك في قوله تعالى (يا آدم اسكن انت وزوجك
الجنة فكللا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة) وفيه بحث
لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله لتبليغ الاحكام
فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصر
على نفسه ولا يكونا للتبليغ (وجعل المبلغ اعم من المغاير بالذات

المراد بالبعض الخيالي

م

او بالاعتبار حتى يكون النبي داخلا تحت امته مبلغا اليه ما انزل
اليه داعياله الى امر به ونهيه تكلف (وفي المواقف والمقاصد
ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امته له
هناك (واورد عليه المنع لجواز ان يكون حواء امته (ونحن نقول
في دفعه ان الجنة ليست دار تكليف (فتفى الامة لانتفاء التكليف
لالانه لبس هناك انسان يصلح ان يكون امته (وقد يمنع دلالة الامر
والنهي بلا واسطة نبي على النبوة بامر مريم بقوله تعالى (وهزي
اليك بجذع النخلة) وبامر ام موسى عليه السلام بقوله (اقذ
فيه في التابوت) ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفى النبوة
عنهما لما تقرر ان المرأة لا تكون نبية فلو كانا رجلين مستورى
الحال لذل الامر بظاهره على نبوتهما (قال * وتحدى به البلغاء *
ذلك معلوم بالتواتر وبالايات الكثيرة للتحدى ونقل الامور
الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كان بمنزلة
التحدى اذ لو لم يتواتر التحدى بتلك الامور الخارقة صريحا
او غير صريح او تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قال
* وقد يستدل ارباب البصار على نبوته بوجهين * اعلم ان
الاستدلال بالمعجزة من برهان الاثني لان اظهار خارق العادة
على يديه معلول النبوة وفرعها (والاستدلال الاثنائي لارباب
البصار من برهان الثماني فانه يعين حقيقة النبوة ويعين ان تلك
الحقيقة حصلت له على اكل الوجوه فاثبات انه نبي باثبات
ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن
الامام في المطالب العالية (واما الدليل الاول لهم فركب من
اللام والان فان ما قبل النبوة سبب عارى يجعله نبيا وما بعدها

المورد الخيالي

م

المانع الخيالي

م

بلا واسطة
نسخه

من فروع النبوة (قال * قلنا نعم لكن يتابع محمدا * وما روى
من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار
ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يحب قبول الجزية من شريعتنا
فلا ينفي المتابعة لان ذلك يبان انتهاء حكم الجزية في زمن
نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية
بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لا يقبل منهم
الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينه ثابتا لا يدعهم
الى الاسلام (على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب) بل خبر
لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتأمل (قال * والاولى ان لا يقتصر
على عدد * الظاهر ان يقال ان لا يذكر عدد لانه لا يقتصر
على عدد فانه يفيد ان يردد بين العديدين ولبس المقصود ذلك
فانه كما يناق قوله تعالى (ومنهم من لم نقصص عليك) الاقتصار
ينافي التردد ولا يؤمن من ان يدخل فيهم من لبس منهم او
يخرج من هوفهم (وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار
على عدد ان يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك
اذا سمي عدد معين او مررد فعدم ان اقتصار لا يكون الا
بان لا يذكر عدد) وفي كون الآية مخالفة الحديث بحيث اذا
تعيين عدد جميع الانبياء لا يناق عدم القصص من بعض فان
انقصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله
(ثم عدم الامن من دخول ما لبس نبيا مما لا شبهة فيه واما خروج
من هونى فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين
في محله (فقولك له على الف درهم لا ينفي الزيادة) ففي ذكر عدد
اقل لا يلزم عد النبي غير نبى كما ذكره الشارح) فينبغي ان يوجه

كلام المصنف بانه لا يؤمن ان يخرج عن القصص الاعتقاد بدين
من هوفهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به
(لما حله الشارح عليه) (ويعلم مما ذكره ان الاولى ان لا يعين نبى
في التصديق بالنبوة مالم يتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة
كذلك مخالفة عدم لبس نبيا (وان يتوقف في اثبات نبوة
من اختلف في نبوته) (قال * لان هذا معنى النبوة والرسالة *
وصف المصنف الانبياء باوصاف اربعة وجعل الشارح الاثنى
مع النبوة والرسالة والاخرين من مقتضاتها) والظاهر ان الاربعة
من مقتضياتها اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان
مبعوثا بالتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار بالتبليغ ايضا
لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة (وفيه نظر لانه يكفي فائدة للبعث
ان ينال النبي ثواب النبوة بان يكون بعثا من قوم بعث اليهم
فقط مع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول
اليهم كما نقل عن الشيخ العربى قدس سره انه ذكر في استغناء
الحق انه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه في سبيله ذبها اهلكه
(وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز
ان يخفى النبي دعوته نفية) فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة
يكفى فائدة للبعثة فكيف يبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب
(قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق تبليغهم
لم يكن البعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم اصلا) (وكونهم ناصحين
لخلق الله مطلقا حتى انفسهم يعنى مشفقين في الدين يقتضى
عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب
واغناء عن ذكر التصديق (الا انه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام

به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة (فالاولى ان يقول
 الشارح) وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب
 خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق الخ (قال * اما عمدا
 فبالاجماع * الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى
 الرسالة وما يبلغونه من الله على ما ذكر في المواقف (ولا يعبر
 غيره على ما يستفاد من كلام الشارح) وقوله * هذا كله بعد
 الوحي * لا يلزم (قوله * معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده
 بالاجماع وكذا عن تعمد الكبار عند الجمهور الخ * فانه يقتضى
 ان يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كاللزام
 في الكفر) قال * فما كان منقولا بطريق الاحاد * سواء بلغ حد
 الشهرة او لا فردود * لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة
 المعاصي الى الانبياء (وما كان بطريق التواتر فقصده ان ما يمكن
 حل خصوصياتها على امور يخرجها عن كونها ذنوبا لحمل
 قول ابراهيم عليه السلام اني سقيم على اني اسقم فيما بعد
 فيحمل عليه ان امكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك
 الاولى او كونه قبل البعث او على الصغيرة والحمل على ترك الاولى
 انسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى
 غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختره وسوى بينهما المواقف
 (بما قررنا دفع ما يقال انه لا تقابل بين ترك الاول والصرف
 عن الظاهر ولم يحتاج الى تخصيص الصرف عن الظاهر
 بما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل او بصرف
 النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز
 في النسبة) والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قال * ولا شك

قائلة الخيال

م

ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم *
 فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور
 عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم (والادعى وبنو آدم اشتهر
 في نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق
 بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله
 عليه وسلم افضل من آدم فقد سهى وقد يجعل دليلا بمعونة
 ان نوحا وابراهيم اوموسى او عيسى على اختلاف الاقوال افضل
 من آدم والافضل من الافضل افضل (لكن هذا الحكم اختلافي
 لان بعضهم قال آدم افضل منهم فبناء افضلية صلى الله
 عليه وسلم يجعلها خلافية (على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد
 اليقين والاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم (اني اكرم الاولين
 والآخرين عند الله ولا فخر اتم) قال * والملئكة عباد الله الخ *
 اي مملوكون لله (في القاموس العبد الانسان حرا كان او رقبا
 والمملوك) وقد ضمن وصفهم بالعبودية رذ كونهم بنات الله
 اذ الولادة تنفي الملك (ووصفهم) بقوله * العاملون بامره * دون
 العصمة لان الثابت بالادلة مجرد ذلك (واما العصمة نفيا واثباتا
 فادلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين (وعدم ورود نقل
 وعدم دلالة عقل في الذكورة والانوثة لانقياد ولا ثباتا يقتضى
 عدم الوصف بالذكورة والانوثة (وعد الوصف بينهما
 ايضا لان عدم الدليل على شئ من الطرفين يقتضى التوقف
 (ولادلالة لقوله تعالى (وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثا)
 وعلى نفي الانوثة لانه يحتمل ان يكون الذم على الملك واثبات
 الذرية في قوله تعالى (افتخذونه وذريته اولياء) دل على

ان جعل الجميع اثاثا (ولبس لك ان تستدل على الوصف بالذكورة
والانوثة بان ظاهر استثناء ابليس عن الملكة ذل على انه
ملك واثبات الذرية له في قوله (افتخذونه وذريته اولياء) دل
على ان له اثني فثبت الذكروالاثني للملك لان الاستثناء يعارضه
ما يخرج دلالة على الملكة عن كونها قطعية (ولعل جعلهم
الملكة بنات الله لسترهم عن الاعين لان ذلك يليق بالبنات
ولذلك ظهر عيسى ولم يستر) قال * والله تعالى كتب ازلها
على انبائه * لم يذكر عدد الكتب اشارة الى ان العدد لم يثبت
بدايل يفيد اليقين (فالاولى ترك العدد في التسمية لئلا يخرج
كتاب الله اولاد خل غير كتاب على ان ماورد ان الكتب مائة
واربع يتألف ماورد ان المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان
الرسول من له كتاب وشريعة (ودفع التنا في خروج الى التكلف
(ولم يقل ازلها على رساله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص
بالرسل لانه يقتضي ان يكون المنزل عليه رسولا قبل ازال الكتاب
(فلبس ترك على رساله خلاف الاولى كما يتوهم) بل لاختيار الاولى
(وقوله * وبين فيها امره ونهيه * ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه
الا الادعية (وقوله * فهو واحد * فسر بان الكل متحد في كونها
كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة * وانما التعدد والتفاوت
في الغنم المقر والمسموع * وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم
(وقد يفسر) قوله * وكلها كلام الله * بان الكل دال على
كلام الله (ويجوز قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد
فيه) وهو بعيد عن العبارة جدا (والنحيدان المراد ان كلام الله
واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظي) وكذا ترجيح

البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير
التعدد وهم (وقوله * كما ورد في الحديث * ينبغي ان يكون متعلقا
بتفصيل الكتب وتفصيل السور لان كلاهما لما يعلم من الشرع
(قال * والمعراج لرسول الله محمد صلى الله الخ * الظاهر الخروج
الا انه اطلق المعراج (واراد الخروج اشارة الى ان الخروج كان
بالمعراج على ما ذكر ارباب السيرانه ظهر في بيت المقدس
من الصخرة الى السماء معراج في غاية الحسن والجمال وهو المعراج
الذي يخرج منه الملكة الى السماء احدي عارضية من الباقوت
الاحر والآخرى من الزبرجد الاخضر واحدي درجات
من الفضة واخرى من الذهب مكللة بالدرر والياقوت وهو الذي
يظهر منه ملك الموت يقبض الروح ويراها المحتضر فلاجله
ينظر جدا ويبالغ في النظر (والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبنى
على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية (الا انه في رأى
في المنام اشهر) وبعضهم حمل قول عايشة رضي الله عنها على
معراج اخر وجع بين كلام عايشة وغيره بتجوز تعدد المعراج
(واما ما قاله بعض متأخري اصحاب السيران كلام عايشة مبنى
على انها كانت زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعوية كان كافرا
فلم يعرفه لبس بشيء ولا ينبغي ان يصغى اليه لان عايشة رضي الله
عنها مع حرصها في معرفة احوال رسول الله يبعد كمال البعدان
تقع بمعرفة ايام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكذا معوية مع طول عهده في الاسلام (ورؤيته صلى الله
عليه وسلم لربه في هذه الليلة مما انكرت عايشة وجمع من الصحابة
(واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة

والزبير وكعب الاخبار والزهرى وابى الحسن الاشعري واكثر
اتباعه (ولكن اختلف في انه هل هو بالقلب بان اعطى لقلبه حال
البصر فراه رؤية البصر او بالبصر) والصحيح الاول لان ابن عباس
صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي البعض اطلق (وجعل
بعض الأئمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا من ادلة الطرفين
لا يقيد اليقين والمسلوك يقيني) قال * العارف بالله وصفاته حسب
ما يمكن * ان اريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى
افضل النوع (وان اريد بحسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم
ان لا يكون فائت للوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة وليا لانه
لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت الى المعرفة
زاد معرفته (الا ان يقال المراد حسب ما يمكن له (ومداره ليس
على عدم تضييع وقت بل على الخذاب ولطف من الله تعالى
فيجوز ان يمن على احد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع
مدة مديدة لما كان يمكن له من معرفة ذاته وصفاته (وقوله *
فالا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح * يريد به فخارق عادة
لا يكون كذلك (والمقصود ضبط خارق العادة (فعلى هذا ينقسم
الى معجزة وكرامة واستدراج (واورد عليه انه غير حاصر لانه ان
وافق الغرض فاستدراج (والافاهانة كما روى ان مستمعة الكذاب
دعى لاعور بان يصير عينه العوراء بصيرا فصار اعشى (وقد نقل
تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة (واعترض عليه
بمخروج الارهاص والاستدراج (وما ظهر من مريم من الخيل
من غير ذكر وظهور الزرق من غير سبب (وما ظهر من صاحب
سليمان احضار سر بر بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف

مظا
في كرامات الاولياء

ربما كان
نسخه

المورد الخيالي

م
الناقل الخيالي

م
المعترض الخيالي

(وما يقال من ان الاول معجزة لكرامته (والثاني لسليمان لا يرد
ما يقال ان المعجزة ما قارن التحدي ولا مقارنة هنا لانه ينساق فيه
ما سيردان كرامة الولي معجزة النبي (الا ان يقال ماسيئاتي مسامحة
(والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة
معجزة مسامحة لا يخرجها عن الكرامة (قال * ولما استبدل
المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء * والاستناد ابو اسحق
و ابو عبد الله الحلبي منسقا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج
ابى الحسين البصري منهم فانه يوافقنا (وحاصل الاستدلال
انه ينسد باب اثبات النبوة (وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة
على الاثبات لانها معجزة يعني كالمعجزة في اثبات دعوى النبوة
(والا فالم يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن
نقض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان
السحر ثابتا لا تبس بالمعجزة فيفسد باب اثبات النبوة فاهو جوابهم
عنه جوابنا (وينبغي ان لا يخص انكار المعتزلة بالكرامة بل
بمطلق خارق العادة كرامة كانت او استدراجا (قال * ولا حسن
ان يقال بعد الانبياء * موافقا لقوله صلى الله عليه وسلم (ما طلعت
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل
من ابى بكر (ومثل هذا السوق عرفا لافضلية لانقيها على
ما هو المشهور لغة (يقال وبه يظهر ان بابكر افضل من سائر
الامم ايضا (وفيه انه لم يفت افضليته من سائر الامم فيما ذكر
المصنف ايضا لان افضل امه نبينا افضل الامم لان امته افضل
الامم (وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كانتنقض بعيسى تنقض
بادريس وخضر والباقين ايضا ويمكن دفعه بانه يشخص من

قائله الخيالي

هذا الحكم هؤلاء الانبياء (بقوله) * ولا يبلغ ولي درجة لانباء * ويرد
ايضا انه لا يفيد تفضيلهم على من لم يوجد بعد النبي من استشهد
زمن حيوة كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله عنهم (وقد دل الحديث
السابق على ان ابا بكر رضي الله عنه افضل منهم) وعدم افادة
التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشره وجود على وجه
الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قال * ابو بكر
الصديق * ظاهره المبالغة في الصديق لكن في الصحاح الصديق
مثل الفسيق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل
هذا) ويستفاد منه ان تسمية الصديق لكونه مصدقا لقواله
بأعماله (لما قاله الشارح من انه صدق النبي في النبوة بلا تعلم
اي توقف (وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير انه سمي بالصديق
في قصة المعراج) ويمكن ان يقال سمي بالصديق في قصة
المعراج لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنبوة محمد بتصديقه
اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق
الصديق مطابقا لما في الصحاح) قال * فرق بين الحق والباطل
في القضايا والخصومات * في القاموس اولانه فرق بين الايمان
والكفر حيث انظر الاسلام بمكة (قال * لان النبي صلى الله
عليه وسلم زوجه رقية الخ * ولادخل فيما هو بصدده (بقوله
* قال ولو كان عندي الخ * الا انه اراد اتمام رواية الحديث (فكانما
سمى بنتا النبي نورين تسمية بانهم ابهما لان النور من اسمائه عليه
السلام على ما في القاموس) قال * فلان توقف جهة * اذ لم يرد
على فضلها على غيرهما نقل كما ورد في شان الشيخين ولا يمكن
ان يهدي اليه عقل وان اريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل

لانه ظهر كثرة فضائل على رضي الله عنه كمال الظهور (ونحن نقول
كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلى وغيرهما
شورى وذلك يشعر بانه توقف في تفضيل واحد منهم) ولما
قصر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم (الا ان هذا يقتضي
التوقف في تفضيلهما على غيرهما ايضا) قال * على هذا الترتيب
ايضا * يشعر انه مبني ترتيب الخلافة على ترتيب الافضالية التي
حكم بها السلف لدليل كان لهم (فقوله * وذلك لان الصحابة
قد اجتمعوا * لا يلائم كلام المصنف) وقوله * توفي * على
صيغة المجهول (وللبغاء لبناء المعروف وجه معروف (وتوقف
على كان ستة اشهر) وقوله * ولا حرج الخ * الا يرى انه احتج
ابو بكر على الانصار بقوله الائمة من قر يش وتقاعد الانصار
عن دعوى الخلافة (ووجه قول على رضي الله عنه * بايعنا
من فيها وان كان عمر * انه اراد وان كان البيعة له صعبة لكن مال
صلابته في الدين وعدم مسامحته في امر يعني ببايع الحق وان كان
مرافق نصر يحبه رضي الله عنه حين المبايعة بذكره ليكون
المبايعة بلا غرور وعن علم * وترك الخلافة شوري * اي ذات
شوري معناه انه ترك تعيين الخليفة شوري بينهم (لا اقامة امر
الخلافة شوري في تبصرة الادلة فروض اليهم لينظروا فيه
فيقلدوا الاقامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال
في تفسير شوري انهم لا ينفردون بامر حتى اجتمعوا عليه يدل على
انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسينأتي من الشارح ما يدل
على انه ذهب اليه (قال * لم يكن عن نزاع في خلافته * اي
نزاع لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد (يدل عليه قوله

واعتقاد ان الحق
بالخلافة غيره
نسخه

* بل عن خطاء في الاجتهاد * والمقصود منه رفع الطعن عن معوية ومن تبعه من اصحاب وعنه طلبة ووزيرة عايشة رضي الله عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله واعتقاد برائتهم عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في انه احق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معوية اعتقد وجوب القصاص فكان نزاعه في طلب القصاص لا في طلب الخلافة (وهذا ظاهر البطلان لا يخفى على احدان نزاع معوية وزبير كان في خلافته (ولولا ذلك لوجب ان ينقاد لاحكامه المعوية ويطلب عنه القصاص عن القتلة) قال * ولعل المراد الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل من المباينة * يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلى رضي الله عنهما لانه خالف معهما اهل البغي حتى استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة معوية مع علي (الا ان يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق (وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة في اثنين لا يقتضي ان يكون بعدهما ملك وامارة بل خلافة غير كاملة (فالظاهر ان حكم اهل الحل والعقد بالخلافة من منحة لشبه الملك بالخلافة لقربه وضبط امر المعاش والمعاد ضابطا شيها بزمان الخلافة (قال * ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب * جعل المواقف الوجوب ايضا مختلفا فيه فان الحوارج جعله من الجائزات (وقوله * وانما الخلاف في انه يجب على الله * يعني ذهب اليه

فائله الخيال

مطل
في الامامة

الامامية والاسمعية (وقوله * بدليل سمعي * يعني كما هو عندنا * او عقلي * يعني عندها كثر المعترلة وعند الزيدية (اقول وسمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعترلة كالجاسق والحكمي وابي الحسين (قال * ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه الخ * (حل قوله حج والمسلمون لا بد لهم الخ * على مسألة وجوب نصب الامام سمعا (والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كما لو اوجب الشرعي (ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر رفوت هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع لما انا نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا (فمع فواتها يختل نظام العالم ويفضي الى ما يفضي (فمعنى قوله لا بد لهم في بقائهم (وعلى ما ذكره الشارح لا بد لما يجب عليهم في الدين (ودفع الضرر المظنون واجب لقوله عليه السلام (لا ضرر ولا ضرار في الدين) والصغار * جمع صغير كالكرام جمع كريم * والصغار * جمع صغيرة كالقنائم جمع غنمية (وقوله * فان قيل * انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين (والمراد بالرياسة الرياسة العامة في الدنيا ليصح * قوله اماما كان او غيره * فان من له الرياسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير امام (وحيث ان قوله * فان النظام * الامر يحصل بذلك * في غاية الضعف كما ترى (برشد اليه قوله * في الجواب يحصل بعض النظام في امر الدنيا * فالسؤال ليس بشيء (وقوله * فيعصى الامة كلهم ويكون

ميتهم ميتة الجاهلية * يريدان اللازم باطل لما ان في الازمنة
الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم
الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين لاخفاء في جلالة قدرهم
في الدين * وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله
عليه السلام (لا يجتمع امتي على الضلالة) وقد يحجب عن الشبهة
بانه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار
(ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه
نصب الامام ليجزواضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات
(وكذا المزارع بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع
عن قدرة واختيار) بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على
الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكرها (وبهذا الجواب
يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية) قال * لا كما زعمت الشيعة
خصوصا الامامية منهم * حيث رجحوا المهدي في الفضل
على امامة الكرام سوى علي رضي الله عنه (ولا يخفى ان ذكر هذه
المسئلة في هذا المقام لامر المهدي المختفي والاولى بحالها ايرادها
في شرح) قوله * ولا يختص بيني هاشم واولاد علي * (وفي قوله *
بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث يجوز
ان يكون زمانه اخوف من ازممة آباءه بحيث لا يمكن ظهوره كما لم
يمكن لا آباءه اظهار الامامة) قال * ويكون * عطف على يكون
(في قوله * وينبغي ان يكون * يقال يجب ذلك) فلا يسح عطفه
على يكون بل يجب عطفه على ينبغي (وفيه ان كونه ظاهرا
ايضا واجب كما اوضحه بيان الشارح) وكلمة ينبغي اعم من الواجب
وان كانا كثر استعمالا في الاولوية (وقوله * ولا يجوز من غيرهم

قائله ومجيبه الخيالي

م

مطل
في كلمة ينبغي

يدفع توهم الاولوية) قال * ولا يشترط في الامام ان يكون
مغصوما لما مر في الدليل * لا يخفى ان الاولى تفسير العصمة قبل
اقامة الدليل على نفي اشتراطه لان تعقل الدعوى يتوقف
عليه (بل لان مقدمات الدليل ايضا يتوقف عليه) بل الاولى
تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب
القوم (ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة
لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله) وحاصل الدليل الاول
ان الاجماع انعقد على خلافه ابي بكر مع ان اهل الاجماع
لم يقطعوا بعصمة ايام امامته كيف والعصمة ان لا يخلق الله في
العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق معرفة
لهذا الا بالوحي اذ لا يعلم الغيب الا الله (وبهذا اندفع ما ورد
عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافي
الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل
البيعة غير معلوم) وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل
على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط (ولا يخفى ان هذا من
المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا لثبت عصمة
ابي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه
(قال * والجواب المنع * اي منع ان غير المعصوم ظالم زائد
اذ يقال له ان غير المعصوم اذا صلح ذنبه بالتوبة ليس الى غير
(ومن المجائب ما قيل فان قيل حقيقة العصمة كما ذكره عدم
خلق الله الذنب وعدم الغم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم
ظالما اذ يقال له ان غير المعصوم اذا صلح دينه بالتوبة ليس ظالما
فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مصر الدفع ما توهمت وروده

المورد الخيالي

م

فان قلت قائله الخيالي
نسخه م

على ان تعريف العصمة لبس على ظاهره الذي يجب ان يراعى في التعريفات (والمراد بعدم خلق الله امر يكون مأكله ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها) وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها (وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون اخص من المعصية يدفعه وصف المرأ بالظالم على نفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله) وما قيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر (فلا يدفع الاستدلال بالظاهر) قوله * انها خاصية في نفس الشخص وفي بدنه * لعله اراد الامتناع العادي مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسدا (والمراد بالمحنة التكليف قبل سمي بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا) قال * ولا ان يكون افضل من اهل زمانه * كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض اهل السنة حتى الاشعري على ما في الكفاية (واما اورده على جعل الامام شوري كان الاولى بحاله ان يذكره سابقا حيث ذكر حديث جعل الامامة شوري (وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه السؤال فتذكر) قال * اي مسلما حرا * لا يبعد ان يدرج في الولاية المطلقة الكاملة توحيده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين (وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوى القلب بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية) قال * ولا ينزل الامام بالفسق * قبل لا يقال بل ينزل بقوله تعالى (لا ينال عهد الظالمين) فان النيل بمعنى الوصول وهو آتى ابتداء وزمانى بقاء لا نناقول الوصول امر آتى لابقاء له وانما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للمحدث هذا (ومبناه

قائله الخيالى

قائله الخيالى

قائله الخيالى

على

على الغفلة ان مجرد الفسق لبس ظمائل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة (واورد على قوله * لان العصمة لبست بشرط ابتداء * انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقرب اذا المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ثم اذ قالوا يشترط العدالة في الامام لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا وثوقى باوامره هذا (ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وجهه على ملكة الاجتناب (وقد عرفت ان الداعى اليه ضعيف قال قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على اصل اهل السنة مسامحة (قال صاحب الموافقات ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيما بمن قبلنا (فحقيقة الامر يقتضى ان يجمع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث في الحاجة الى الاعتذار المذكور) قال * لما انه يعلم من احوال الفاسق الخ * يقال هذا انما يتم في الاشخاص (واما في الانواع ككل الربوا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف انه المناط (وفي قوله * فتمن لا تتوقف في شأنه * من افاة لما قاله انغز الى في الاحياء في لعنة الاشخاص خطر فليجتنب ولا خطر في السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره (قال * وهذا جهل منه بربه * فيه نظر لان التمنى يكون في المحالات فلو تمنى مع علم باستحالة وجوده واستحالة ان يحكم به تعالى كيف يكون جهلا بربه (قال * والجمع بين قولهم لا يكفر الخ * يقال هذا مذهب الاشعري وبعض تابعيه ولا كفر غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال (قال * الا المعزلة القائلون بان المقدوم الممكن ثابت في الخارج *

المورد الخيالى

م

قائله الخيالى

م

قائله الخيالى

م

مذهب جمهورهم ان الثابت في العدم بسائط الممكنات دون
المركبات (قال * ان العالم والمتعلم * يرد مذهب المعتزلة من ان
القضاء لا يتبدل وان لا يثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء
والصدقة ينفعان) ويمكن ان يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة
بطريق الاولى (قال * ادعوا الله واتم موقنون * يندرج فيه
الاجتناب عن المعاصي والتقيد بالعبادات لان الايقان في الاجابة
لا يحصل ما لم يربك في الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك
(قال * فقال الله انك من المنظرين * قيل فيه بحث لجواز
ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق
دعي او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين في امور الدنيا
ولا يستجاب في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية
والحديث (قال * من اشراط الساعة * جمع شرط بالتحريك
وهو العلامة (ودابة الارض اولها تخرج من جبل الصفا تصدع
لها والناس سارون الى منى او من الطائف او ثلث امكنة
ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب
المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه هذا
كافر) وبأجوج ومأجوج من لابهما هما يجعل الالفين زائدتين
من يمجج ومجج (وقرأ رؤية بأجوج ومأجوج) (وابومعاذ بمجوج
كل ذلك من القاموس (وفي تفسير البيضاوي هما قبيلتان
من ولد يافث بن نوح) (وقيل بأجوج من الترك ومأجوج من
الجيل وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف) (وقيل عريان
من اج الظلم اذا اسرع واصلها الهمز كما قرأ عاصم) (ومنع
صرفهما للتأنيث والتعريف (قال * والمجتهد * اي المستدل

قائله الخيالي

٢

مطل
اشراط الساعة

* في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ *
اي قد يحكم حكما غير مطابق * وقد يصيب * اي قد يحكم
حكما مطابقا (وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف
(فعلى الاول لبس دعوى الاصابة في مسائل الاصول لمخالفين
مطلقا اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل (وعلى الثاني
يصوب المخالفان في الفروع مطلقا وفي الاصول اذ لم يكن
احدهما مكنرا (قال * وهذا الاختلاف مبني على اختلاف فهم
في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل
الاجتهادية ما ادى اليه رأى المجتهد * هكذا عبارته في التلويح
ايضا (واعلم سهولا ان ام المنصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها
احد المستويين والآخر الهمزة (والعبارة الصحيحة لاختلاف فهم
في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا او احكاما على حسب
ما يؤدي اليه رأى المجتهد (وعبارة التقيح منقحة وهي وهذا
الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند
الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد (قال
* اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل * ويكون العثور
عليه لاعن دليل بل بمنزلة من يعثر على دفين * او يكون ذلك
الدليل اما قضيي * والمجتهد مأمور بطلبه * او ظني والمجتهد
غير مكلف باصابتها الغموضها وخفائها * وما ذكره من المذهب
الختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا عليه
من الله فقد اصاب وان فقد فقد اخطأ مع وجدان الدليل
ولا اصابة مم فقد انه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة (فقوله
* فلا خلاف في هذا المذهب في ان الخطئ لبس بانما

الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء * لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطاء (وجعل قواه في هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطاء دون خصوص ما سبق من قوله * والمختار * بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ الخطاب ووجوب بعض حكم القاضي بالخطاء (قال * الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للمكومة او الغتيا * بضم الفاء كالفتوى وبمعناه وهو ما افق به الفقيه وقد يفتح (وفي قوله * ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة * انه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير اسباب اجتهاد له ارهاصات لنبوته فلهذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته (وقد يجاب بان المراد بتفهمها تفهيم ارفقها واحقها (وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم (وانما قال * والثاني الاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى * لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول (والثالث من الادلة دليل الاجماع (واليه اشار بقوله * وقد اجمعوا * وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والا فعند الخصم القياس مثبت (ويرد بان الحكم الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك (والخلاف في اتحاد الحق وتعددده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف (ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس

وبوحدته فينه خلاف الاجماع (واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم (والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص (فالظاهر ان يكون الثابت بالاجتهاد مثله (وبهذا اندفع ما قبل من انه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة (نعم يتجه انه لا يفيد اليقين (وغاية ما يفيد الظن (وقوله * في شرح التنقيح * فيه ان الاوضح في شرح التوضيح (قال * ورسول البشر افضل من رسل الملائكة * نية على ان المراد بقولهم خواص البشر افضل من خواص الملك الرسل (والمراد بالعوام ماسوى الرسل من اتقياء المؤمنين (واما العصاة فلا يفضلون على الملك اصلا (والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل آدم على رسل الملائكة (وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفضل (وبعد انما يتم لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية (لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفى فيها بالظن (والاستدلال اثالث ايضا مبني على عدم الفضل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر (واورد عليه انه اما ان يراد من آل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك (واما ان يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة (ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله * وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة * فان حاصله

قائله الخيالي

م

مطل

في تفضيل بنى آدم
على الملائكة
نسخه

معين

نسخه

المورد الخيالي

م

انا لا نخص آكل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل تفضل الجميع
على جميع العالمين (ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة
الى رسل الملك لكن المورد لم ينبه لما ذكره (وقوله * ولا خفاء
في ان هذه المسئلة ظنية الخ * دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض
من الحكم بالايجاع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام
مخصوص البعض (والوجه الرابع اورد عليه ان الملائكة لهم
صفات فاضلة في مقابلة اعمال الانسان (واجيب بان ذلك
بالنسبة الى الانبياء هم الا انه يلزم ان يخص الدليل بالانبياء
(اقول ذلك المنع متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر
اعني اتقياء المؤمنين ايضا فيتم الدليل على عمومهم (على ان عدم
القول بتفضيل الرسل على الرسل وعدم تفضيل العامة على
العامة مما يتم به الدليل فافهم (قال * وذهب المعتزلة والفلاسفة
او بعض الاشاعرة * وهو ابو عبد الله الحلي والقاضي ابو بكر
(والقول بان التعاليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف
الظاهر (ويستلزم ان لا يكون المتعلم من متعلم شخص الامتياز
من شخص والجواب بان الترتي بذكر الملائكة المقربين ليس
لفضلهم على عبس عند الله بل لمرتبتهم عليه في التجرد ونفي
الولادة والقدرة على الافعال العجيبة بده وصف الملائكة
بالمقربين فانه يشعر بان الترتي باعتبار قربهم الى الله الا ان يقال
الوصف لتعينهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين
يقدرون على الافعال العجيبة * نحمدك يا من وفقنا لتمام
هذه الفرائد ونسألك ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد
وتجعل كل حرف منها قائدا الى الجنة بعد قائد ونصلي على

المورد والجيب الخيالي
م

هذه الفوائد
نسخه

نبيك الى الابد زائدا ٧ على كل زائد يا محمود كل حامد
ويا مقصود كل قاصد لا تكلنا الى انفسنا
طرفة عين فيصير صايدا
لنا الشيطان

الجامد

كل الطبع والتمثيل بمعرفة الفقير الى بر ربه الجليل شيخزاده
السيد محمد اسعد الناظر بتقويم الوقايح السنوية في الدولة
المؤيدة العلية اواسط جادى الاخرة سنة تسع
واربعين ومائتين والف من هجرة من
كما يرى من قدام رأى
من خلف



٧ بعد
نسخه

الحاسد
نسخه

